نصوص معاصرة

34-35
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة التاسعة، العددان الرابع والخامس والثلاثون، ربيع وصيف ٢٠١٤م ـ ١٤٣٥هـ

ملف العدد

الدين والحداثة /1/

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العددان السادس والسابع والثلاثون، السنة التاسعة والعاشرة،

خريف ٢٠١٤م، ١٤٣٥هـ وشتاء ٢٠١٥، ١٤٣٦هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

☐ المراســـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

☐ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ الحدث ـ قرب مستشفى السان تريز ـ مفرق ملحمة كساب ـ خلف المركز الثقافي اللبناني ـ بناية عبد الكريم وعطية ـ تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

☐ وكلاء التوزيـــع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٠٧/٢٧٧٠٨٨(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ دار الكتاب العربي ـ هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ مكتبة العين ـ هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ الكاظمية ـ باب المراد ـ خلف عمارة النواب ـ مكتبة القائم. ٤ـ النجف ـ سوق الحويش ـ دار الغدير ـ هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (٩٦٤+). ٥ـ النجف ـ سوق الحويش ـ مؤسسة العطار الثقافية ـ هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ كربلاء ـ شارع قبلة الإمام الحسين‏ـ الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي ـ دار الكتب للطباعة والنشر ـ هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+). ٢ـ سوق القدس ـ الطابق الأول ـ مؤسسة البلاغ. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom
London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العددان الرابع والخامس والثلاثين، ربيع وصيف ٢٠١٤م، ١٤٣٥هـ

ملف العدد: الدين والحداثة /١/

❑ دراسات

❑ قراءات

المذاهب والعنف

هل هناك مذهبٌ محصَّن من النزعة العنفيّة؟

حيدر حبّ الله

ليس هناك من شكٍّ أنّ ظاهرة العنف ـ بأشكاله ـ تغزو العالم الإسلامي غزواً مبيناً، وتترك بصماتها على الحياة، وعلى العلاقات الاجتماعية والسياسية بين الناس.

لقد كتب كثيرون عن هذه الظاهرة، وكفونا مؤونة الكلام في كثيرٍ من جوانبها. ولا أريد أن أتحدّث عن هذه الجوانب هنا، فالمجال لا يسَع. لكنّني سأشير إلى موضوعٍ محدَّد جداً، يحاول الجوابَ عن السؤال التالي:

هل هناك مذهب إسلامي اليوم، أو مجتمع مذهبي إسلامي، محصَّنٌ إزاء النزعة العنفية التي تجتاح بلداننا، أم لا؟

وقبل أن أُجيب يلزمني شرح السؤال نفسه؛ حتّى لا نقع في لُبْس الكلمات. فأنا لا أتكلَّم عن العنف بين المذاهب فقط، بل يستوعب كلامي العنف داخل المذاهب الدينيّة؛ وذلك أنّ بعض المذاهب الإسلاميّة تنظر إلى ظاهرة العنف الديني المتنامي اليوم على أنها ظاهرة وُلدت من رَحِم مدرسةٍ دينيّة ومذهبيّة محدَّدة، ومن ثم فهذه الظاهرة لا معنى للحديث عن استنساخها وتكرارها في فضاءات مذاهب أو تيارات أخرى؛ لأنّ المكوّنات والعناصر التي تشكَّلت منها هذه الظاهرة لا نجدها في سائر المذاهب أو الفضاءات الدينيّة. وهذا ما يمنحنا شعوراً بالطمأنينة بأنّ مثل هذه الظواهر لن نشاهدها في هذا المجتمع المذهبي أو ذاك.

وبدرجةٍ أعلى من الصراحة، يتمّ اليوم التعاطي مع تيارات العنف الديني على

أنها تستمدّ من الفقه الحنبلي، والعقيدة السلفيّة تغذيتها التي تمنحها الدوام والبقاء. وهذا معناه أنّ الأشاعرة والإمامية والإسماعيليّة والصوفيّة والزيديّة والإباضيّة والاعتزال الجديد و... في مأمنٍ من تمدُّد هذه الظاهرة إلى داخله، كما تمدَّدت داخل المجتمع المؤمن بالخطّ السلفيّ بالمعنى العام. وأيضاً فإنّ المالكيّة والجعفريّة والحنفيّة والزيديّة والشافعيّة و... هي الأخرى في مأمنٍ من ذلك؛ لأنّ نظامها الفقهي والاجتهادي لا يشكّل بيئةً حاضنة لهذه التوجُّهات العنفيّة الحنبليّة.

والآن بإمكاني أنْ أكرِّر السؤال: هل هناك بيئةٌ في المجتمع الإسلامي الكبير في مأمنٍ من ظهور نزعة عنفيّة فيه، تستمدّ شرعية وجودها من داخل مجتمعها وتاريخها، أم لا؟

لكي نطلّ على الموضوع نحن ملزَمون بالتمييز بين السبب والدليل، وفقاً لكلمات فلاسفة المعرفة. فالسبب هو العناصر التي دفعت لاختيار فكرةٍ معيّنة، بينما الدليل هو المقدِّمات العلميّة التي تقف مجتمعةً لتثبت فكرةً ما، أو تفرض الاقتناع بفكرةٍ ما. والسببُ غيرُ الدليل أحياناً على الأقلّ. إنّ السبب إذا تغاير مع الدليل يصبح هو العنصر الذي دفع العقل الإنساني للتنبّه للدليل نفسه، فأنت تنبَّهت للدليل بتأثير السبب أحياناً، وإنْ كنتَ لا تنتبه للسبب وأنت تشاهد الدليل.

في قضية العنف الديني المعاصر هناك أسبابٌ، وهناك أدلّة:

أما الأسباب، فكثيراً ما لا تكون لها علاقة بالدين نفسه، ولا بمنظومته الفكريّة. بل نحن نجدها في فشل سياسات الإصلاح السياسي والاقتصادي في الأنظمة العربيّة والإسلاميّة، وفي تدهور الوضع المعيشي وارتفاع نسبة الفقر، وفي ازدياد الفاصل الطبقي بين الأغنياء والفقراء حدَّ تلاشي الطبقة الوسطى، الأمر الذي ولَّد جحافل من الفقراء والعاطلين عن العمل، وفي تراجع الشعور بالأمن والاستقرار، وفي فشل السياسات التعليميّة والتربويّة للدول بما لم يقلّل من نسبة الأمّية ولم يرفع مستوى الوعي العلمي، وفي تعاظم حجم ودور الدولة بما أدّى إلى تراجع دور كلٍّ من القطاع الخاصّ ومؤسَّسات المجتمع الديني...، وفي الإحباط العام الناتج عن فشل الدول في مدّ

المواطن بالكرامة بعد سلسلة هزائم مع الغرب ومع الكيان الغاصب و...، وفي الاستبداد والقمع المتواصل من السلطات العربيّة والإسلاميّة، وتقلّص مساحات الحريّة حتّى أبعد الحدود و...

هذه هي الأسباب ـ أو بعض الأسباب ـ التي تؤدّي إلى توجُّه الشباب نحو العنف. فعندما تعيش إحباطاً شاملاً فأنت قد تكون مجبَراً على العنف؛ لردّ اعتبارك، أو لتحصيل مطالبك، وإلاّ فستموت كَمَداً في بيتك.

كانت هذه الأسباب بعينها عناصر إكراه للشباب المسلم للاندفاع نحو أيّ بيئةٍ يمكنها أن تعيد إليه الشعور بذاته، وأن تنفّس له احتقانه وغضبه... إنّ الشباب ضائعٌ تائهٌ فَقَدَ هويَّته، وهو يبحث عن أيّ هوية تمنحه شعوراً بالأمان الداخلي والطمأنينة، حتّى لو أدَّتْ هذه الهويّة الجديدة إلى موته الشخصي.

لقد فتَّش المسلم والعربيّ عن هويّته التي ضاعت في مكانٍ ما، فأخذ يبحث عنها في القومية فلم تنفعه، وفي الشيوعية أو الاشتراكية فلم تنفعه، وفي مواطن أخرى... إنّه يريد هويّةً لا تجعله متلاشياً في هذا العالم... لهذا هو حَذِرٌ من الهويّة الغربية؛ لأنّ العولمة قد تُفنيه... فكان أنْ وجد بعض الشباب المسلم هويّته في الإسلام... عمقٌ تاريخي، وإنجازاتٌ ماضية، ومنظومةٌ كاملة، وضخٌّ روحي هائل، وشعورٌ بعلاقة ما فوق طبيعية مع الله، قد تترك أثراً على سكينته، وتهدِّئ من روعه.

وعندما دخل فضاء الإسلام بظهوره العملي الحيّ نجح في مكانٍ، وخسر في أمكنة أخرى. فقد فشلت الكثير من الحركات الإسلامية في تحقيق الطموح؛ إمّا لفشل ذاتي تارةً؛ أو لضغطٍ خارجي شديد أخرى. وذهب الكثير منها إلى التأقلم والتبيُّؤ مع المحيط، ممّا أعطى هذه الشريحة من الشباب شعوراً مضاعفاً بالإحباط... فلم يَرَ جديداً في هذه الحركات الإسلاميّة السياسية، فلم يجِدْ أمامه سوى العنف وتفريغ الشحنات السالبة الهائلة بأيّ طريقةٍ ممكنة، بعد أن عجزت الطرق الأخرى عن تفريغها... فسقط في أحضان العنف الديني بشقَّيْه: القولي؛ والعملي.

ماذا تتصوَّر أن يحصل عندما تعطي مُدْمِناً ـ مثلاً ـ حزمةً من أغراض، وفيها

الكتاب والدواء والقلم واللباس والموادّ المخدِّرة؟ من الطبيعي أن يبعثر الأغراض، وتلتقط يده حبوب المخدِّر، ليُقْبِل عليها هائماً غير واعٍ.

ماذا تنتظر من عطشان أعطيتَه بيتاً مجهَّزاً مفروشاً بالأثاث الكامل وأدخلته إليه...؟! هل تعتقد أنه سيذهب لمشاهدة التلفاز أم للاستلقاء على الفراش أم سيركض نحو الماء؛ ليرفع عطشه؟!

عندما اتَّجه الشباب العربي والمسلم نحو الإسلام؛ بوصفه الأمل الأخير بالخلاص بعد يأسٍ كبير ألمَّ به، اتّجه وهو غاضبٌ على مجتمعه، يائسٌ منه غير راضٍ عنه، بل هو حاقدٌ عليه، ولديه عقدةٌ منه. هذا الضغط المتراكم أدّى إلى أنّه عندما أُلقي بين يديه الإسلام بوصفه رؤيةً ومشروعاً يمكنه أن يساعده في تفريغ احتقانه، وفي الانتقام من المحيط الفاشل الذي عانى منه، وفي إبداء تمايزه التامّ عنه...، أسرعت يده إلى كلّ عنف في التاريخ ليعيد تظهيره وإنتاجه، فظهر العنف التديُّني المعاصر، أو فلنكُنْ أكثر دقّة: كان هذا أحد العوامل المساعدة على ظهور العنف الديني المعاصر، وقد نتج عن ذلك ظهور صورةٍ جديدة للإسلام، هي الصورة العنفيّة.

إنّ هذه المفردات العنفيّة موجودةٌ في التراث والتاريخ منذ زمنٍ بعيد، وليست شيئاً جديداً. وكلُّ مطّلع يدرك ذلك بشيءٍ أقرب إلى البداهة. لكنْ عندما تظهر هذه المفردات، ولا تُبدي معها سائر العناصر، سيبدو المشهد قاتماً. وعندما تقرأ فكراً من خلال عمليّة التقاطٍ مبرمجة لعناصر محدَّدة فيه يجمعها عنصرٌ معيّن فإنّ هذا معناه أنك اقتطعْتَ الصورة. فحالُك حال شخص يفتِّش في كتابٍ عن هَفَوات الكاتب، ثم يقدِّم لنا الكتاب على أنّه هذه الهَفَوات فقط. إنّ الصورة ستبدو مغايرةً تماماً لشخصٍ آخر قدَّم الكتاب بعناصر قوَّته وضعفه معاً.

هذه مجرَّد أمثلة. والسؤال الآن: هل هناك مذهبٌ لا يعيش أبناؤه الأسباب المتقدِّمة؟ وأيضاً هل هناك مذهبٌ لا يمكن أن نلتقط في تراثه الصور العنفيّة خاصّة؟

إذا تمكَّنا من تقليص الأسباب في جواب السؤال الأوّل فإنّ خطر السؤال الثاني سيزول؛ لأنّ العنف ـ بمعناه العامّ ـ ظاهرةٌ موجودة دائماً، إنّما الخطر في استبدادها

بإدارة المجتمع. لا أريد أن أدخل في الحديث عن تاريخ المذاهب الفقهيّة والعَقْدية عند المسلمين، ولا أريد أبداً أن أساوي بينها، بل أريد أن أقول بأنّه لو توفّرت الأسباب المشار إليها أعلاه فإنّ سائر المذاهب قد تكون عرضةً أيضاً لظهور عنفٍ ديني في بيئتها. فالتراث كبير، وفيه ـ عند الجميع ـ من كلّ الألوان والأصناف، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ومهما اختلفَتْ المستويات بين المذاهب والفرق فهي لا تؤثّر كثيراً على قدرة الشباب المُحْبَط على التقاط العناصر (السلبية)؛ لتكبيرها وتظهيرها، بل قد ذهب كتّابٌ ومفكّرون ومثقّفون وناشطون كُثر في عصرنا ـ كما رأيناهم ـ ضحايا هذه الصورة المكبَّرة والمضلِّلة، وهم لا يشعرون بأنّ الصورة نفسها التي يطّلعون عليها منقوصةٌ، وأنّ سبب نقصانها هو فضاء أنتج التقاطاً واعياً أو غير واعٍ لنَمَطٍ محدَّد من أجزاء هذه الصورة.

إنّ جميع الديانات ـ بما فيها الديانات الوضعية ـ، وجميع المذاهب والفرق الدينية، وجميع التيّارات الفكرية، تقريباً، قد مرَّتْ بمراحل عنفٍ رهيب. والتاريخ أمامنا؛ لكي نقرأ ونراجع. وليس هذا حال الإسلام وحده، بل الجميع سواءٌ في هذا. إنّما يظهر الأمر عندما يتراجع حال حَمَلَة الدِّين أنفسهم، عنَيْتُ المعتنقين له. والمسلمون اليوم في حالٍ عصيب. فمن الطبيعيّ ظهور جماعات فيهم تحاول التقاط سلبيّات التراث أو بعض مظاهره بطريقةٍ مبتورة؛ لإنتاج تديُّن عنفي مختلف، يجدون فيه تنفيساً لغضبهم من مجتمعاتهم، واحتقانهم من المحيط.

حَسَناً، ما هو المقصود بهذا كلّه؟

المقصود التنبيه من نومة الشعور بأنّ مذهباً ما قد يكون في مأمنٍ من ظهور تيّار عنفيّ فيه، وأنّ ما تجده اليوم من عنفٍ خطابي ربما يتحوَّل لاحقاً ـ لو استمرّ الوضع بهذه الطريقة ـ إلى عنفٍ دمويّ.

وبعض الحلّ يكمن في:

أ ـ إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل الأوطان المسلمة.

ب ـ عدم الغرور بأنّ مذهبي أو طائفتي ليس فيها مشاكل فكريّة. فليس هناك

تراثٌ متعالٍ، ولا بُدَّ من تجفيف منابع التطرُّف في التراث عبر نقد عناصره المترهّلة من جهةٍ، وربط عناصره العنفيّة بسائر أجزائه من جهةٍ ثانية؛ كي لا نسمح بفكّ الارتباط بين عناصره، بما يوفّر إمكانيّة تشكيل وعيٍ ديني معوجّ... وهذا يعني أنّ المفكّر المسلم وعالم الدين والمرجع الديني والإعلام الديني معنيٌّ جدّاً بتقديم صورةٍ مختلفة عن الصورة القائمة، ليس من خلال تغييرٍ لغوي شكلي مضلّل، وإنّما من خلال الاعتراف بوجود مشكلةٍ في التراث الديني لمذهبه، والإقدام الجادّ على تفكيكها بجرأةٍ ووَعْي، قبل أن يأتي جيلٌ يكوّن منها تديُّناً عنفيّاً. وهذه الخطوة يمكنني اختصارها بضرورة تفتيت البيئة التراثيّة الحاضنة للاتّجاه العنفيّ؛ كي يشعر هذا الاتّجاه ـ عندما يريد استغلال هذا التراث ـ بأنّ أمامه مشكلةً عظيمة على مستوى الشرعيّة.

ج ـ نجاح المؤسَّسة الدينية المعتدلة والتيّارات والحركات الدينيّة الوسطيّة في إرضاء رغبات الشباب الاجتماعيّة والروحيّة من جهةٍ، وتنفيس احتقانهم وغضبهم ولعنهم لواقعهم من جهةٍ ثانية... وهذا ما يحتاج إلى رؤيةٍ فكرية متنوّعة، ونهضةٍ كبيرة في هذه المؤسّسة وهذه التيارات. فكلّما فشلت المؤسّسة الدينية والتيارات الإسلاميّة في تحقيق منجَزٍ أو في استيعاب هذه الفئات الشبابية (لا في قمعها أو مقاطعتها أو الاستهزاء بهمومها) فعلينا أن نتوقَّع من الشباب أحد طريقين:

الطريق الأول: الإلحاد أو اللادينيّة أو اللاأَدْريّة أو اللاأُباليّة إزاء الدين.

الطريق الثاني: التطرُّف الديني الذي يبلغ به الغضب أن يستبدَّ بمعرفة الدين، وهو جاهلٌ به.

إنّ هذه الوريقات هي تنبيهٌ وتحذير أجده ضروريّاً للتنبُّه لما يمكن أن نقع فيه لاحقاً، وإنْ كان قد يخالفني فيه كثيرون. وقد رأينا عند بعض المذاهب ـ وأنا مصرّ في هذه الوريقات على عدم الدخول في مفرداتٍ صريحة وواضحة؛ تحسُّباً من أيّ استفزاز ـ بذور ولادة جماعاتٍ عنفيّة صغيرة جدّاً، في فضاءٍ عنفي خطابي متنامٍ. وهذا ما ينذر بإمكان تورُّطنا في مدٍّ عنفيّ واسع، نسأل الله العافية منه، وإنْ كنتُ مقتنعاً تماماً بأنّ إمكانات ولادة تيّارٍ عنفيّ تظلّ مختلفة النسبة كثيراً بين المذاهب والمناطق والبلدان والظروف.

الحداثة الدينيّة

العناوين والمكوِّنات

الشيخ محمد مجتهد شبستري(*)

ترجمة: صالح البدراوي

تمهيد

سعى المتحدِّث إلى طرح معايير جديدة للفكر الديني الحداثوي (ليست جديدة تماماً)، من خلال رفضه للمعايير الموروثة القديمة للفكر الديني. وهذه العناوين عبارة عما يلي: ١. ما يتعارض مع العقل وما ينسجم معه. ٢. ما ينسجم مع الحسن أو القبح الخلقي. ٣. المفيدة أو الضارة، مقابل ما يعتمده الكلاسيكيون من ملاكات وأسس؛ إذ يزعمون حسب قولهم: «نحن الوحيدين القادرين على أن نقول ما هو الصواب من عدمه في الميادين الثلاثة المتمثلة بالعقائد والأخلاق والأحكام الشرعية، وفقاً للعلوم والمعايير التي تبلورت على مدى التاريخ الإسلامي، وتدرّس في الحوزات العلمية».

ما هي عناوين الفكر الديني الحداثوي، برأيي والتي تم التأكيد عليها في السنوات الأخيرة كثيراً، إلا أن تاريخها لا يتجاوز المئة وخمسين سنة في العالم الإسلامي؟ سوف أسعى إلى توضيح هذا الموضوع من خلال النقاط التالية:

تعريف الدين

١. ابتداءً يجب أن أوضح في هذه الدراسة تعريفي للدين. عندما أقول هنا الدين

(*) من أبرز رموز الحركة الفكريّة الإصلاحيّة في إيران، اشتهر بنظريّة تعدُّد القراءات الدينية، وبنقده لنظريات حقوق الإنسان في الإسلام.

أقصد بذلك تلك المجموعة من «العقائد» و«الأخلاق» و«الأحكام» التي ينظر إليها في مجتمعنا على أنها تمثل العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، وهي غير العلم والفلسفة والفن والأدب والكثير من الأشياء الأخرى.

كيف ظهر الدين؟ـــ

٢ـ كيف ظهر هذا الدين؟ هذا الدين عبارة عن موضوع تفسيري، أي تبلور على خلفية تفسير الكتاب والسنة (أي القرآن الكريم والأحاديث المنقولة عن أئمة الدين) . كل ما يدور عنه الحديث اليوم في باب العقائد أو الأخلاق أو الأحكام لم نحصل عليه من القرآن الكريم والأحاديث بشكل مباشر وبلا واسطة، بل بواسطة نفس هذه العلوم التي اكتشفها الإنسان وألّف حولها آلاف الكتب. وقد برزت مستويات مختلفة من الفهم للقرآن والحديث، وكل منها جدير بالبحث والدراسة كلٌّ في محله. وهذه المستويات من الفهم مختلفة عن بعضها تماماً. وأتحدث هنا عن الأحكام الشرعية فقط، أي عن فروع الدين الفقهية، كمثال على ذلك. الفروع الفقهية التي تحظى بإجماع فقهاء المذاهب الإسلامية عليها محدودة جداً مقارنة بحجمها الهائل. وفي الدوائر الأصغر الفروع الفقهية التي تحظى بإجماع فقهاء الشيعة عليها محدودة جداً. الاختلافات الفقهية الكثيرة تبين بكل وضوح كيف أن فقهاء الشيعة وغيرهم فهموا الكتاب والسنة بشكل متفاوت؛ بسبب وقوعهم تحت تأثير العلوم والمعارف والمناطق المختلفة.

معايير الصواب والتخطئة في فهم الدين ـــ

٣ـ الموضوع المهم الآخر الذي لا شك لدينا فيه أن أيَّ عالمٍ من علماء المسلمين ممَّنْ توصل إلى آراء مختلفة عن آراء الآخرين في حقول العقائد أو الأخلاق أو الأحكام اعتبر تلك الآراء خاطئة، وآراءه هي الصائبة، وبذل ما بوسعه لتبرير آرائه بالأدلة والبراهين. وأضرب مثالاً ملموساً جداً على ذلك: قبل الثورة الإسلامية كانت هناك عدة نظريات فقهية متباينة تماماً في باب المسائل المتعلقة بالحكومة. وعلى سبيل المثال:

كان فريق من الفقهاء يقولون: إن النظرية الشيعية لممارسة السلطة في زمن غيبة الإمام الحجة هي نظرية ولاية الفقيه. والفقهاء الآخرون كانوا يقولون: إنه لا معنى لـ «الحكومة الإسلامية» في غيبة الإمام الحجة.

هاتان النظريتان لا يمكن أن تكون كلتاهما صحيحة لدى الفقيه في آن واحد. إذ لا بُدَّ أن تكون إحداهما صحيحةً، والأخرى خاطئة. وكذا الأمر في باب العقائد والأخلاق. ويكشف الواقع أنه ليس الفقهاء وحدهم، بل ان سائر علماء المسلمين يعتقدون أيضاً أن النتائج المستحصلة من الكتاب والسنة ـ أي إن كل ما ينسب إلى الكتاب والسنة في أبواب العقائد أو الأخلاق أو الأحكام الشرعية، ويطلق عليه تسمية الدين ـ يمكن أن يكون خطأ أو صواباً، بمعنى أن الاستنباط في الأبواب الثلاثة العقائد والأخلاق والأحكام يحتمل الخطأ وأنه ليس لدينا استنباط وتفسير معصوم عن الخطأ. ليس لدينا استنباط مقدس وتفسير مقدس، بمعنى أنه غير قابل للنقد والمناقشة.

٤ـ عندما نصل إلى هنا يبرز أمامنا سؤالان، هما: ما هو المعيار في تعيين التفسير والاستنباط الصائب من غير الصائب في هذا الباب؟ ومَنْ هو الشخص الذي يمتلك الحق في هذا التشخيص؟ هذان التساؤلان كانا موجودين دائماً، إلا أنهما طُرحا بشكل أكثر بروزاً في العصر الحديث، وبعد أن عاصر المسلمون المدنية والحضارة الجديدة وعاشوا تفاصيلها. وأستطيع القول: إن هذين التساؤلين هما أهم الأسئلة الثقافية الدينية للمسلمين في المجتمع المعاصر وفي العصر الحالي. وأرى أن كلّ ما يُسمّى اليوم بالفكر الديني الحداثوي إنما ينطلق من أجواء الإجابة عن هذين التساؤلين بالضبط. وسوف أوضّح هذا الموضوع في الفقرات اللاحقة.

٥ـ يقول العلماء التقليديون في معرض إجابتهم عن هذين السؤالين: نحن القادرون فقط على القول ما هو الصواب والخطأ في الأبواب الثلاثة للعقائد والأخلاق والأحكام الشرعية، وفقاً للمعايير المتبلورة على مدى التاريخ الإسلامي، والتي يتم دراستها وتعلمها في الحوزات العلمية. وعندما يقال لهم: إنه توجد بينكم اختلافات واسعة في الآراء في الأحكام الشرعية مثلاً يقولون: إن كلاً من هذه الآراء المتباينة هي حجة

على المقلدين. وعلى الرغم من أن أحدهما سيكون في نهاية المطاف صائباً، والبقية خاطئة، إلا أن العمل بأيٍّ منها يوجب الثواب الأخروي عند الله تعالى. وعلماء الشيعة لديهم مثل هذا الرأي. وبهذا الشكل، يرَوْن أن تشخيص معنى الصواب أو الخطأ ومعاييره أمرٌ خاصّ بهم، ويريدون أيضاً أن يجعلوا ذلك مختصاً بالمنهج العلمي المتّبع على مدى مئات السنين في الحوزات العلمية الدينية، وبالخصوص المنهج الفقهي منها.

٦ـ ولكنْ كما سبق أن قلنا: برزت إلى السطح انطلاقة جديدة في العالم الإسلامي تدعى بالفكر الديني الحداثوي على خلفية الإجابة عن هذين التساؤلين. والمفكّرون الحداثويون لا يرَوْن إجابات العلماء التقليديين بهذا الشأن كافية. وانطلاقاً من أن هذه الجماعة اطلعت على التطورات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لعالم اليوم فقد تبنَّت معايير جديدة في ما يتعلق بفهم الدين، وتفسير الكتاب والسنة، وتحديد العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، وكيفية تشخيص الصواب من غير الصواب في هذه الأبواب. وهذه المعايير إما أنها لا تحظى باهتمام علماء الإسلام التقليديين، أو إنهم نادراً ما يهتمون بها، ولو اهتموا بها فإن ذلك يقتصر على مصاديق المعايير التي تتناسب مع العصور السابقة، وليس مصاديقها في العصر الحديث.

معايير جديدة في التقويم

٧ـ دراسة أفكار وآراء المفكرين الدينيين الحداثويين في العالم الإسلامي، الذين ظهروا في المئة وخمسين عاماً الأخيرة من مختلف المذاهب الإسلامية، بشكل دقيق تبين أنهم أدخلوا إلى الميدان ثلاثة معايير جديدة؛ لتشخيص الصواب من غير الصواب في فهم الكتاب والسنة، وفي تحديد العقائد والأخلاق والأحكام الشرعية، ويعملون على إبرازها بقوة. هذه المعايير الثلاثة إما أنها لم تكن موجودة في المنهج العلمي القديم للحوزات العلمية؛ أو أنها كانت ضعيفة. وبالإضافة إلى أن مصاديق هذه المعايير الثلاثة في العالم الجديد تختلف اختلافاً شاسعاً عن مصاديق هذه المعايير في العالم القديم التقليدي، التي كان العلماء التقليديون يتنفّسون من خلالها (على

افتراض أن هذه المعايير كانت موجودة في المنهج العلمي لتلك الحوزات العلمية)، فإن هذا الادّعاء لا يتنافى مع القول بأن هذه المعايير بعد أن برزت إلى الساحة على أيدي المفكرين الدينيين الحداثويين في العالم الإسلامي فإن نمط التفكير والاستنباط لدى طائفة من العلماء التقليديين قد تأثّر بتلك المعايير أيضاً.

ما هي هذه المعايير الثلاثة؟ إنها عبارة عما يلي: ١. يتعارض مع العقل أو يستحسنه العقل. ٢. ينسجم مع حسن الخلق أو مع قبح الخلق. ٣. كونها مفيدة أو ضارة. يقول التفكير الديني الحداثوي في العالم الإسلامي: كل ما يتم إبلاغه من قبل علماء الدين تحت عنوان العقائد الدينية أو قيم الدين أو الحكم الشرعي يجب أن يقاس بهذه المعايير الثلاثة. ففضلاً عن المعايير الموجودة لدى العلماء أنفسهم يجب أن يصار إلى تقييم العقيدة الكذائية على أساس هل أنها تنسجم مع العقل أم تتعارض معه؟

ويرى هؤلاء أنه يجب أن تعاين كافة العقائد الدينية والأخلاق الدينية والأحكام الشرعية بشكلٍ مستمر بهذه المعايير الثلاثة، وتقاس بها. ويرَوْن أن انسجامها مع العقل وامتلاكها حسن الخلق وكونها مفيدة من ضمن ملاكات صواب العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، وأن تعارضها مع العقل وقبحها الأخلاقي وكونها ضارة يعدّ من ملاكات عدم صوابها، وخاصّة في ما يتعلق بمسألة الفائدة؛ إذ يجب أن يتم الالتفات إلى أن الفائدة هنا بمعنى كونها مفيدة لمعيشة الإنسان في العصر الحاضر، والتي تنطوي على فوائد معنوية؛ وأخرى غير معنوية أيضاً. وأستطيع هنا أن أضرب بضعة أمثلة على ذلك: المفكر الديني الحداثوي يسأل العالم الشيعي ما يلي: ما تقومون به من ربط الفتيات الشابات في ميدان ولي عصر بطهران، وجلدهنّ بالسوط؛ بتهمة الانحراف الجنسي، وتحت لافتة تنفيذ الأحكام الشرعية، هل أن هذا العمل يتطابق مع العقل أم يتعارض معه؟ هل يتّسم بحسن الخلق أم بقبحه؟ وهل أنه مفيد للحياة المعنوية وغير المعنوية للمسلم أم أنه ضار؟ ويسأل: إذا كنتم تقولون: باسم الدين والحكم الشرعي لا للديمقراطية، لا لحقوق الإنسان؛ نعم لحكم الشعب الديني، فهل لنظامكم الديني هذا مفهوم معقول وغير متناقض؟ هل يمكن لحكومة كهذه أن تكون أخلاقية أم لا؟ هل يمكن للمجتمع اليوم في ظل حكومة كهذه أن يحقق

نضجه المعنوي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي أم لا؟ وهل أن حكومة كهذه مفيدة للمجتمع أم ضارة؟

٨ـ المفكر الديني الحداثوي يلتفت إلى الحقيقة التالية، وهي أن مصداق الانسجام مع العقل والتعارض معه، وامتلاك الحسن الخلقي والقبح الخلقي، وكونه مفيداً أو ضارّاً، يختلف باختلاف العصور المختلفة والمجتمعات المختلفة. وعندما يسأل هل أن العقيدة الفلانية تنسجم مع العقل أم تتعارض معه؟ مراده بذلك عقل العصر الحالي الذي لا يستطيع المسلمون أيضاً تجاهله والتغاضي عنه. عندما يسأل عن الحسن الخلقي أو القبح الأخلاقي يقصد ذلك الحسن والقبح الأخلاقيين اللذين لا يمكن العيش معيشة إنسانية في هذا العصر بدون الالتزام بهما. وكذا الحال عندما يسأل عن المفيد والمضرّ فمراده بذلك الفائدة والضرر لمجتمع معين ومحدد يعيش في القرن العشرين أو في أوائل القرن الواحد والعشرين، وامتلك سبل الحضارة الحديثة أو النامية؛ ذلك أن المفكر الديني المسلم الحداثوي أخذ يهتم اهتماماً كاملاً بالفلسفة والعلم، وبجميع الأبواب الأخرى لثقافة العصر الحديث.

يقول المفكر الديني الحداثوي: إن كل ما نجربه على أنه يناهض العقل أو يتسم بالقبح الأخلاقي أو أنه مضر للحياة الإنسانية في العصر الحاضر لا يمكن أن ننسبه إلى أوامر الله تعالى ونواهيه وأقواله التي تتسم بالكمال المحض. ليس بوسعنا القول: إن الله تعالى يطلب هذه الأمور من الإنسان. وإذا تطلب الأمر يجب أن نعيد النظر في البعض من معتقداتنا الدينية وتفسيراتها؛ كي لا نضطر إلى أن ننسب هكذا أمور لله تعالى.

منطلقات المعايير الجديدة

٩ـ ينطلق اهتمام المفكرين الدينيين الحداثويين في العالم الإسلامي بهذه المعايير الجديدة الثلاثة من عامل ديني داخلي؛ وآخر خارجي. العامل الديني الداخلي يعني السبب الذي يرتبط بنفس السنّة الإسلامية، وهو أن الدين الإسلامي كان منذ البداية ديناً اجتماعياً سياسياً، وعلى مر التاريخ الإسلامي كانت هناك على الدوام بعض

الفرق التي تهتم بمسألة انسجام العقائد الدينية مع العقل، وامتلاك القيم الدينية للخلق الحسن، أو مدى فائدة الفتاوى الدينية أو ضررها. وكانت علاقة الدين بالتطورات وأوضاع الحياة الدنيوية للمسلمين محط اهتمام هذه الفرق دائماً. ولم يكن المسلمون المعتزلة سوى نموذجاً حياً وبارزاً لهذه الفرق. ونفس هذا العامل الديني الداخلي هو الذي لعب دوراً فاعلاً ورئيساً في ظهور حركات النهضة السياسية الإسلامية في القرنين أو الثلاثة الأخيرة، تلك الحركات التي كان هدفها البحث عن مخرج لتخلف المسلمين عن قافلة المدنية والحضارة الجديدة. لو لم يكن للدين علاقة دقيقة بالأوضاع والأحوال الاجتماعية والسياسية في السنّة الإسلامية لما ظهرت هذه الحركات. كما أن هذا العامل هو الذي كان فاعلاً في ظهور الثورة الإيرانية التي اتَّخذت لنفسها طابعاً دينياً.

١٠. أهمّ خسارة لوضع لباس الحركة السياسية والاجتماعية على هيكل هذه النهضة الفكرية يكمن في أننا سنواجه في هذه الحالة نوعاً من إسلام الهوية وأيديولوجيا من نوع آخر. ومن الواضح أننا لا نريد أمراً كهذا، وهدفنا هو ذلك الإسلام الذي يمكن التقرب به إلى الله تعالى، وخدمة خلقه، وليس أن نتمكن من الحصول على الهوية بواسطته، والسيطرة على الحكم. في هذه الحالة ستحتل مسألة الحفاظ على هذه الحركة السياسية الاجتماعية مكان معايير التفكير الصحيح، وتدفع بهذه النهضة إلى طريق مسدود.

تعليقات نقديّة على قراءة شبستري[1]

توجد في هذه المقالة جملة من الإبهامات والملاحظات الجديرة بالتأمل، سنشير إلى البعض منها:

١. كان من المناسب عليه أن يعطي تعريفاً للتفكير الديني الحديث، الذي يمتلك ـ حَسْب قوله ـ قدماً تاريخياً يمتد إلى نحو مئة وخمسين سنة قبل هذا التاريخ.

٢. يعتقد الكاتب أن الدين عبارة عما يستنبطه الآخرون من الدين؛ ولذلك قال في نهاية كلامه: «ليس لدينا استنباط وتفسير معصومَيْن، ليس لدينا استنباط مقدس

أو تفسير مقدس، بمعنى أنه لا يمكن نقده ومناقشته»، في حين أن الدين ليس كله على هذا النحو، بل إن هناك الكثير من العقل والنقل الصحيح والصريح والمتين، وهذا من الدين أيضاً. كما أن دين الله تعالى وأحكامه ليسا تاريخيين، ولا يخضعان للزمان أو الوقت، سوى في بعض الأمور الخاصة، من قبيل: الأحكام الثانوية، أو الأحكام المتعلقة بممارسة السلطة. وبناءً على ذلك فإن التوحيد، وبقية صفات الله، ونزول الوحي، وعصمة الأنبياء والأئمة الأطهار، والكثير من المسائل الأخرى، هي من الدين، وتعدّ من المسائل التي لا تتغير.

٣. التساؤل الذي طرحه المتحدّث في النقطة الرابعة أخذ يجيب عنه في النقطة الخامسة والسادسة والسابعة. يقول في البداية: إن العلماء التقليديين هم الذين يعرفون معيار الدين، وتشخيص الطريق الصحيح من الخاطئ، في حين يبدو أن العلماء التقليديين في هذه القضية هم أفضل من المجدّدين التكنوقراط؛ ذلك أن المجددين التكنوقراط يشيدون دائماً بالآراء العلمية المتخصصة، ولكنهم لا يعيرون أهمية تذكر لضرورة مراعاة التخصُّص وأصول التفكير بشأن الدين؛ بينما نجد أنه إذا حصل ارتكاب أدنى خطأ في مسألة الدين سيؤدي ذلك بالإنسان إلى الهلاك المعنوي والأخروي! والظاهر أنه يؤكّد على مبدأ «أنت المجتهد»، كما أصر مارتن لوثر على مبدأ «أنت القس» في العالم المسيحي والمذهب البروتستانتي، وهذا الأمر ناجمٌ عن ذات الفكرة الخاطئة المأخوذة من تعريف الدين (أي علاقة الفرد بالله تعالى فقط). يجب أن تكون للفرد علاقة بالله تعالى؛ ولكنه لا يستغني في هذه العلاقة عن الموجِّه، ونعني به عالم الدين، ومن هنا فإن الإمامة تأتي بعد النبوة، ويتصدى الفقهاء لتحمل هذه المسؤولية في زمن الغيبة.

٤. يطرح المتحدّث في الفقرة السابعة من حديثه ثلاثة معايير حديثة لتحديد صحة المسار الديني من عدمه، وهي لم تكن موجودة في السنة، أو كانت ضعيفة ـ حَسْب قوله ـ: مناهضة العقل للأشياء أو قبوله لها، امتلاكها حسن الخلق من عدمه، وكونها مفيدة أو ضارة، تدل على أن الأمر إما ديني أو غير ديني. ولا يخفى على المتحدّث أنه تم التأكيد كثيراً على التعقل والأخلاق في نصوصنا الدينية، وبخاصة

في الكتاب والسنة. القرآن الكريم يرى أن الذين لا يعقلون هم شرّ الدواب[٢]، ويقول الرسول الأكرمﷺ: إن الهدف من رسالته يتمثّل بإتمام الأخلاق[٣]. أحد المصادر التشريعية المهمة والأدلة الأربعة في فقهنا هو «العقل». وكان علماؤنا التقليديون أكثر وفاء والتزاماً بهذه المصادر. وبناءً على ذلك إذا كان تعريفنا للعقل والأخلاق لا ينطوي على ما هو جديد وقديم فلا توجد مشكلة في ذلك، ولكنْ إذا اكتسب العقل معنىً جديداً لنفسه، واتسمت الأخلاق بالوضعية، فمن المؤكّد أنه ستصبح عندها معاني الربح والخسارة أيضاً علمانية ودنيوية. وفي هذه الحالة سنحيل أمر الأخلاقيات كما تقولون إلى التجربة، وليس إلى العقل، وكذا بالنسبة إلى العقل أيضاً. ومن هنا فإن الكلام ليس في ما يقبله العقل أو يناهضه، بل المهمّ هو التعريف الذي يعطى عن العقل، أو الاتجاه الذي يتم تحديده للأخلاق. ومن هنا لا يمكن الادّعاء بأن علماء الدين لم يعيروا أهمية للعقل والأخلاق السائدة آنذاك، بل غاية ما في الأمر أنه يمكن الادّعاء والقول بأنهم لم يهتموا بها كاهتمامكم بهذه المقولات.

٥. خلط الكاتب في بعض الحالات الرأي بالعمل. فقد سعى للظهور كشخص منظّر، ولكنَّه عبَّر أحياناً عن مواقفه البراغماتية، وأراد أن يمدّ الجسور من هذا الموقف إلى مقام الرأي. بينما لو افترضنا أن أحد الأحكام الإلهية تم تطبيقه في وقتٍ ما بشكل غير صحيح، أو حصل خطأ ما لأيِّ سببٍ كان، فإن ذلك لا يدلّ على أن تاريخ استعمال الأحكام الإلهية قد انتهى، ولا ينبغي القيام بتطبيقها!

الهوامش

(١) لم يُذكر اسم الكاتب لهذه التعليقات النقديّة في الأصل الفارسي.

(٢) الأنفال: ٢٢.

(٣) «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

الدين والحداثة

تساؤلاتٌ في العلاقة الجَدَليّة

د. أبو القاسم فنائي[*]

ترجمة: محمد عبد الرزّاق

توطئة ـــ

أفرزت المحاضرات والمقالات المقدمة من قبل ثلة من علماء إيران لندوة الدين والحداثة، وما سبقها أيضاً، مجموعة من المفاهيم المحورية الحسّاسة والمبهمة في آن واحد، الأمر الذي ألح في تقديم بعض الإيضاحات حولها، وهذا غرض بحثنا الحالي[1].

المفاهيم وأزمة الهويّة ـــ

نبدأ من مقال وحوار الدكتور سروش، حيث جاء فيه: «الكلاسيكية والحداثة هما أكبر أحدوثة في هذا العصر. فلا هوية معينة للكلاسيكية، كما لا هوية للحداثة أيضاً. وليس للدين وجودٌ ثابت، ولا للتاريخ أيضاً. وليس قولنا بوجود ذات أو ماهية لهذه المفاهيم إلاّ تهافتٌ منا «بثّ التراب في عين الحقيقة». علينا أن ننطلق من أساليب الفلاسفة التحليليّين في قراءة السؤال كي تتسنّى الإجابة عنه. فلا روح للحداثة، ولا ذات، وهي ليست سوى علم حديث وفلسفات حديثة وفنّ حديث وسياسة حديثة واقتصاد حديث وعمارة حديثة، وما شابه ذلك. فعندما نسأل عن موقف

(*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

الحداثة من الدين فهذا يعني في الواقع تراكم عشرات الأسئلة بانتظار الردّ عليها. وهو أمرٌ بعيد المنال، لذا لا بُدَّ أن يقال في السؤال: ما هو موقف العلم الجديد من الدين؟ وما هو موقف الفلسفة الجديدة من الدين؟ وما هو موقف السياسة الجديدة من الدين؟ وهكذا دواليك. ثم نأتي لاستخراج كلّ حكم على حِدة. ولن تجدينا نفعاً قصة «العقلانية الجديدة» في السياق ذاته؛ لأن العقلانية الجديدة هي بالنتيجة نتاج لما يظهر في العلم الجديد والفلسفة والفنّ والأخلاق الجديدة أيضاً. وعليه سيعود بنا المطاف إلى المربع الأول مرة أخرى. ثم إن الدين نفسه لا يقتصر على مصداق واحد، فهل المراد الإسلام أم المسيحية أم الأديان الأخرى؟ إذاً فالسؤال المطلوب هنا هو: ما هو موقف العلم الجديد من الدين الإسلامي ـ أو المسيحي ـ؟»[٢].

الأسئلة الموجَّهة إلى رأي سروش

١ـ هل المقصود من «الهوية» هنا معناها الخاصّ (essence) أو العام (nature)؟[٣].

٢ـ هل معنى نفي الهوية عن الكلاسيكية والحداثة والدين هو النفي بشكل مطلق أم نفيٌ لوجود هوية (واحدة) أو (ثابتة)؟ أي هل معنى ذلك نفي الهوية أم نفي لوحدة الهوية أو لثباتها؟

٣ـ هل المقصود من نفي الهوية عن الكلاسيكية والحداثة والدين هو نفي لوجود معادل ـ مصداق ـ مستقلّ لهذه المفاهيم في العالم الخارجي أم نفي للمعادل المحدَّد أو الثابت؟

٤ـ هل أن افتعال الهوية أو إلصاقها بما لا هوية له[٤] هو الخطأ الوحيد الذي لا بُدَّ من تجنُّبه في هذا البحث أم أن هناك مغالطات أخرى نقع فيها ولا بُدَّ من استدراكها؟

٥ـ هل توجد هوية محدَّدة وثابتة لكلٍّ من العالم الجديد والفلسفة الجديدة والسياسة الجديدة والفنّ الجديد والاقتصاد الجديد والعمارة الجديدة، ومن خلالها يتسنّى لنا رصد علاقتها وموقفها من الدين، فنتجنب بذلك الوقوع في مغالطة إلصاق الهوية وافتعالها بحقّ مَنْ لا هوية له؟

٦ـ هل أن مفاهيم الكلاسيكية والحداثة والدين والتاريخ هي وحدها لا هوية

لها في هذا العالم أم أن جميع الأشياء بلا هوية، أو هناك تبعيض في المسألة؟

لعل هذه الأسئلة تصلح لتكون نقطة البداية في دراسة الموضوع والإبهام الموجود في كلام الدكتور سروش.

فنقول عن السؤال الأول: لم يتَّضح لدينا أيّ الأشكال قصدها سروش من نفيه الهوية؟ إلاّ أنه يمكننا التخمين ـ وفقاً للنتيجة المترتبة على فحوى كلامه ـ بأن المراد هو نفي الماهية والطبيعة بكلا المعنيين في الكلمة.

وإذا كان كذلك طرحنا الأسئلة التالية:

١ـ كيف تبلور مفهوم الحداثة في الذهن البشري؟ وهل أننا نشير به إلى شيء محدَّد؟ وإذا كان الجواب بنعم فما هو ذلك الشيء؟ وإذا كان بلا فما الجدوى من هذا المفهوم؟

٢ـ حين نقول: «ليست الحداثة سوى...» فهل أننا قفزنا إلى وضع تعريف لها قبل أن نفترض وجود هوية لها؟[٥].

٣ـ نحن عندما نجعل من «الحداثة» وصفاً للعلم والفلسفة والفنّ والسياسة والاقتصاد ألا نشير في الوقت ذاته إلى وجود قاسم مشترك متوفّر لكلّ واحد منها؟! فإذا وُجد فما هو ذلك القاسم المشترك؟ ولماذا لا يمكن التطرُّق إليه؟

وإذا لم يكن هناك قاسمٌ مشترك فكيف صحّ انطباق النعت الواحد على هذه المفاهيم مجتمعة؟

ونعود إلى الأسئلة المحورية، وتحديداً إلى السؤال الثاني والثالث، فنطرح الأسئلة التالية:

١ـ هل كان الدكتور سروش يقصد من نفي الذات والهوية النفي المطلق ـ كما توحي به بعض كلماته ـ، أم أنه أراد نفي وجود ذات وهوية «ثابتة» ـ كما أوحَتْ به كلماته الأخرى ـ، أم أنه قصد هذه المرّة نفي الذات والهوية «الواحدة» ـ كما يستنبط من بيانات أخرى له ـ؟ أي هل أراد أن يقول: لا ذات أو ماهية لكلٍّ من الدين والحداثة والكلاسيكية، أم أنّ لها ذات لكنّها غير ثابتة، أو لها ذات ولكنْ متعدِّدة؟

٢ـ هل كان يريد أن يقول: إننا لا نستطيع تحديد المعنى الدقيق لمفهوم الدين

والكلاسيكية والحداثة في مجال كلّ واحد منها؛ لأن هذه المفاهيم لا تمتلك معادلاً لها خارج أذهاننا يصلح التطرُّق إليه[٦]، أو أنه كان يريد أن يقول: إن لهذه المفاهيم معادلاً، لكنه ليس ثابتاً، بل هو في تحوُّل دائم، أو أنه أراد أن يقول: إن المعادل ذلك ليس مفرداً، ووفقاً لرأي مجموعة من علماء إيران لا بُدَّ لنا من التحدُّث عن الأديان والكلاسيكيات والحداثات، بدلاً من التحدُّث عن الدين والكلاسيكية والحداثة؟

٣. هل قصد الدكتور سروش في كلامه أنّ معادل الحداثة العيني عبارة عن العلم الحديث والفلسفة الحديثة والفنّ الحديث و...، وأن وحدة هذه المجموعة هي وحدة اعتبارية، فلا وجود لقاسمٍ مشترك بين العلم الحديث والفلسفة الحديثة والفن الحديث، وكأنّ انضمام هذه المفاهيم إلى بعضها البعض هو من قبيل: «ضمّ الحجر إلى الإنسان»؟

أما في ما يخصّ السؤال الرابع فيبدو أن «افتعال الهوية لِمَنْ لا هوية له» أو «جمع المسائل في مسألة واحدة» ليسا وحدهما ما يُتجنَّب من مغالطات في البحث المنظور، ليحذر من ارتكابها الباحثون. ففي أقلّ تقدير ارتكاب نقيضهما مغالطةٌ أيضاً، أي «سلب هوية الأشياء»، «وتحويل المسألة الواحدة إلى مسائل عدّة». وهذا مخالفٌ للمنطق أيضاً، وكما أجاد الدكتور في وصفه حين قال: «بثّ التراب في عين الحقيقة». ومن أبرز مصاديق سلب الهوية عن الأشياء هو التحويل والاختزال[٧].

فإذا ثبت هذا المدَّعى، وتحتَّم علينا تجنُّب هذه المغالطات الأربع في هذا الموضوع وما شابهه، صحّ أن يقال بضرورة الاستدلال على انعدام ذات وماهية كلٌّ من الدين والكلاسيكية والحداثة، قبل أن نتَّهم الآخرين بارتكاب مغالطتين فقط، وإلا من الممكن أن نقع نحن في ثلاث مغالطات، بدلاً من الاثنتين، إحداها: «المصادرة بالمطلوب»، والثانية: «سلب هوية الأشياء»، والثالثة: «تحويل المسألة الواحدة إلى عدّة مسائل»[٨].

وقفةٌ نقدية

يبدو ـ حسب اطّلاعنا ـ أن كلا الفريقين ـ سواء مَنْ قال بوجود الذات والماهية

ومَنْ لم يقل، كالدكتور سروش ـ يتحدَّث عن «الوجود» أو «العدم» وكأنه قضية مسلَّم بها، دون أن يقدم دليلاً على مدّعاه. فالفريق الأول يستهلّ كلامه بفرضية وجود ذات وماهية لهذه المفاهيم، ومن ثم يسعى إلى كشف تلك الذات وتعريفها؛ كما ينطلق الفريق الثاني من فرضية نفي الذات عن المفاهيم، ثم يحاول العثور على أمور أخرى تمتلك الماهية والذات، ليقول: إنها هي المراد من الدين والكلاسيكية والحداثة.

إلا أن الظاهر في الأمر ـ في حدود تحقيقنا ـ أنّه لم يقدِّم أيٌّ من الفريقين دليلاً على فرضيته. في حين لو صحت فرضية الفريق الأول ـ مثلاً ـ بطل عمل الفريق الثاني، وكان مغالطة محضة. والعكس صحيحٌ أيضاً. ولا يمكن أن تكون كلا الفرضيتين صحيحتين في آنٍ واحد. ومع هذا كله يمكن القول: إنه لا يمكن لأحد اتّهام الآخر بارتكاب المغالطة قبل أن يسوق دليلاً على إثبات مدَّعاه، سواء كان في باب الإثبات أم النفي، وإلاّ كان ذلك مصادرةً على المطلوب. نعم، يحقّ للمرء أن يقول: سأنطلق من فرضية وجود الهوية أو عدمها، مطبِّقاً فرضيتي على المفاهيم المتقدّمة، ومؤخِّراً الحديث عن أصل الفرضية إلى وقتٍ آخر. لكنْ مع هذا نقول: إن الحكم الصائب في الموضوع يبقى مرهوناً بالتحقُّق من أصل الفرضية.

نفي الهوية بين التعميم والتقييد

والآن نعود لنناقش سؤالنا الخامس، والذي ينصّ على أنه إذا كان معنى نفي الذات عن الدين والحداثة هو استحالة أن نسأل: ما هو موقف الحداثة من الدين؟ ولا بُدَّ من استبدال ذلك بقولنا: «ما هو موقف العلم الحديث والفلسفة الحديثة والفن الحديث و... من الدين؟» فلماذا نتوقَّف عند هذا الحدّ؟ ألا يمكن أن نستكمل ونسترسل في اختزالاتنا وتحويلاتنا إلى النهاية؟! ألا يمكن أن نقول: ليس للعلم الحديث والفلسفة الحديثة و... ذات أو ماهية، وعليه سيؤدّي بنا السؤال عن علاقة هذه المفردات بالدين إلى ارتكاب مغالطة أو أكثر، إذاً لا بُدَّ من استبدال السؤال أيضاً فنقول: ما هو موقف الفيزياء الحديثة، وعلم الأحياء الحديث و.... من الدين؟ بل ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، فيدَّعى أنه ليس للفيزياء والكيمياء و.... ذات أو

ماهية وهوية، أو أنها لا تمتلك هوية واحدة أو هوية ثابتة، وعليه سيكون السؤال الصحيح ـ مثلاً ـ: ما هو موقف نظرية (غاليلو) في حركة الأفلاك السماوية من الدين؟ وما موقف نظرية (دارون) في أصل النشأة من الدين؟ وهكذا دواليك.

في الجانب الآخر نقرأ في كتاب الدكتور سروش أيضاً: ليس للدين مصداق محدَّد، ولا بُدَّ أن يكون السؤال بهذه الصيغة: ما هو موقف العلم الجديد من الإسلام أو المسيحية أو البوذية؟ لكنْ هل لنا أن نسأل: لماذا اكتفينا هنا بهذا القدر من الدين، ولم نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، لنسأل هذه المرّة عن موقف العلم الجديد من الإسلام المحمدي الأصيل، أو من الإسلام الأمريكي، أو بعبارة أخرى: ما هو موقفه من التشيُّع الاثني عشري؟ أو نذهب بعيداً مرّة أخرى فنقول: ما هو موقف العلم من التشيُّع الإمامي حسب رؤية العلاّمة المجلسي أو العلامة الطباطبائي، أو من التشيُّع الصفوي أو العلوي؟ وهل نذهب إلى ما هو أبعد من هذا كلّه فنقول: ما علاقة نظريةٍ ما بمعتقدٍ من المعتقدات الشخصية لدى فردٍ من الأفراد؟ وهلمّ جرّاً.

ألا يوجد قاسم مشترك بين هذه القراءات والرؤى؛ ليتسنّى لنا حصر الكلام عن علاقة العلم الجديد بذلك القدر المشترك تحديداً؟

ونتساءل في السياق ذاته: ألا يوجد قدر مشترك بين فرق الدين الإسلامي، أو بين الإسلام والأديان الأخرى؛ لنتمكن من تسليط الضوء عليه في دراستنا لحقيقية العلاقة بين العلم الحديث وذلك القدر المشترك؟ وألا يوجد قدر مشترك بين نظريات العلم المتنوعة، أو بين الفيزياء وعلم الأحياء؛ لكي يكون بالإمكان دراسة علاقة ذلك القدر المشترك مع القدر المشترك بين الأديان، أم أن الدكتور سروش لا يرى فائدةً في هذا النوع من الدراسة والتحقيق؟

يبدو أن الاختزالية الموجودة في كلام سروش لا تخضع لضابطةٍ معينة، أو أن ضابطتها ـ في أقلّ تقدير ـ غير مفهومة لدينا. وإنّ سلب الذات والهوية عن الدين والحداثة لا يوحي بمثل هكذا نتيجة إطلاقاً.

أما بالنسبة للسؤال السادس فقد جاء في بقية مقال الدكتور سروش قوله: «إن للحضارة الإسلامية روحاً جسداً، ولا يمكن إحياء ذلك الجسد دون إحياء الروح»[٩].

وهنا نسأل: هل هذه التعابير مجازية ومن خيال الشعر، أم أنها نصوص فلسفية؟ أليس المقصود من روح الحضارة الإسلامية في هذا الكلام هوية وذات وجوهر تلك الحضارة؟ وعليه ما هو الفرق بين الدين أو الإسلام وحضارته؛ لكي يكون الأول بلا روح، أو بلا روح ثابتة ومحدَّدة، والثاني مع روح؟

يتحدّث الدكتور سروش في مقاله الرائع «الذاتي والعرضي في الأديان» عن عرضيات الدين الإسلامي. وهناك صرَّح بوجود ذاتيات أيضاً للموضوعين. وهكذا أبدى بيانات وآراء قيِّمة في مناسبات أخرى، كما جاء في «مقوّمات» الحداثة، أو «مقوّمات» العالم الجديد(١٠).

فما هو غير مفهوم لدينا كيف يجمع الدكتور سروش بين نفي الذات والهوية عن الدين حيناً والقول بوجود ذاتيات وعرضيات في الأديان في أحيان أخرى؟

فإذا كان هذا العمل ممكناً في حقّ الدين أو أحد مصاديقه، أو في حقّ الحضارة الإسلامية، فلماذا لا يصدق الأمر على الحداثة نفسها؟

وبعبارة أخرى: هذا يعني أنه بإمكان المفهوم الكلي أن يكون انتزاعيّاً من جهة، وأن تكون لمصاديقه المتعدّدة خصوصيات ذاتية وعرضية من جهة أخرى.

وليس مفهوماً عندنا أيضاً قول الدكتور سروش بنفي الذات والهوية عن العقلانية الجديدة، وعليه فهي لا تمنح علاجاً شافياً، في حين أنه يقول بتجديد تجربة الاعتزال وإحياء العقلانية الاعتزالية؟

كما يمكن أن نتساءل أيضاً: إذا كانت العقلانية الجديدة في رأي سروش هي تلك التي تظهر في جديد كلٌّ من العلم والفلسفة والأخلاق والفنّ» أليس معنى ذلك كون العقلانية عبارة عن «الظاهرة»(١١)، التي (تتبلور)(١٢) في العلم والفلسفة والأخلاق والفنّ؟ فهل أن القول بنفي أو إثبات الذات والهوية مسألة ذوقية تتأثَّر بالأمزجة والميولات أم أنها تخضع لمعايير وأسس تحدّدها؟

يبدو أن السبيل لرفع هذه الملابسات هو تفريقنا بين معنيين للهوية: **الأول**: هو الماهية حسب أرسطو (essence)؛ **والثاني**: هو الطبيعة في المعنى العام للكلمة (nature). وقد أثبتت البراهين الفلسفية أنه لا وجود خارجي للذات أو الماهية بمعناها الأرسطائي،

وأنها من نتاجات الذهن واعتباراته. لكنْ لا يوجد دليلٌ على هذا الادّعاء «المطلق» من القول باستحالة وجود أو واقعية الطبيعة في معنى الكلمة العامّ، وأنه ليس في العالم شيءٌ ذو هوية وطبيعة بالمعنى العام[١٣].

وعلى الرغم من هذا كلّه يبقى النفي أو التأييد للطبيعة في معنى الكلمة العام في مورد من الموارد بحاجة إلى دليلٍ خاصّ ومستقلّ. فالسبيل الوحيد في مثل هذه الحالة هو من خلال التحليل الفلسفي، والتوفيق بين الدلالات اللغوية وغير اللغوية الواردة في المقام. فلا يمكن الاستدلال على وجود أو عدم هكذا طبيعة بنظريات علم الاجتماع، أو بعملية التجربة والتعقيب. أي يمكن القول بأن من جملة الهفوات المعرفية التي يرتكبها الفكر الإنساني في مرحلة تحصيل الحقائق عن الأشياء هي عبارة افتراض الطبيعة لِمَنْ لا طبيعة له. لكنّ هذا الخطأ الفكري ليس من قبيل الأخطاء المنظّمة، وإنما هو خطأ فردي. ولذا سيكون الخطأ الآخر هنا متمثِّلاً في نفي الطبيعة عمَّنْ يمتلكها. وهذا أيضاً ليس خطأً منظّماً، وإنما هو حالة منفردة.

وبناءً عليه لن يكون من الأمور البديهية ادّعاء ارتكاب الذهن أحد الخطأين في حالةٍ ما أو عدمه، بل يبقى ذلك بحاجةٍ إلى دليل أيضاً. وعليه يمكن صياغة سؤالنا المحوري كما يلي: هل أن لمفاهيم «الدين»، «الكلاسيكية»، «الحداثة»، دلالة على وجود «طبيعي» واحد في مصاديقها، أم أنه لا وجود للطبيعة هنا، وإننا نستعمل هذه الألفاظ لمجرّد الإعلام بوجود مجموعة من الأمور التي لا علاقة بين مكوّناتها، وإنما لم تجتمع مع بعضها الآخر إلاّ لمجرّد الصدفة؟

لا بُدَّ من التنبُّه هنا إلى نمط هذا السؤال. فنحن نتعامل مع سؤالٍ فلسفي، وليس لغوياً. فليس حديثنا عن مسألة دلالة الألفاظ على المعاني، وإنّما نحن بصدد البحث في علاقة المفهوم بالمصداق، أو علاقة الذهن بالأعيان الخارجية[١٤]. ففي الصورة الأولى سيكون معنى كلامنا أن هذه المفاهيم انتزاعية، مع القول بوجود منشأٍ للانتزاع خارج الذهن «الوجود»، أو بعبارة أخرى: هي «واقعية»، وإنْ لم يكن بمستوى الوجود المستقلّ والحسّي. أما في الصورة الثانية فسيكون معنى ذلك أنه ليس هناك أيّ نوع من الشراكة بين الأمور التي يطلق عليها هذا المفهوم.

نظريّة «تيغ آكام»

تجدر الإشارة إلى مسألةٍ هامة في هذا البحث، وهي أنه لا يمكن نفي وجود الطبيعة بمعناها العام عند «تيغ آكام»، أي لا يمكن أن يقال: إنّ «مؤونة البرهان»(١٥) هنا ملقاة على عاتق الذين يؤمنون في موضوع خاص بوجود أو واقعية هذا النوع من الأشياء، وإن الذين لا يقولون بهذا الأمر وينفون وجوده أو واقعيته ليسوا بحاجةٍ إلى إقامة الدليل على مدّعاهم؛ وذلك لأن (تيغ آكام) يقول بأنه لا يمكننا أن نزيد في عدد الموجودات دون دليلٍ على ذلك. وليس في القول بوجود الطبيعة في معناها العامّ زيادة في شيء. فلو قال أحدهم: إن للحداثة طبيعة بمعناها العام، وإنها ليست سوى علم حديث وفلسفة حديثة و...، فإنه لن يضيف شيئاً على عدد الموجودات؛ لأنه أراد توفُّر الحداثة في جميع هذه المفاهيم.

وبعبارة أخرى: ثمة طريق واصل بين الذاتية الأرسطائية (essentialism) والاختزالية (reductionism)، وهو عبارة عن القول بوجود الطبيعة حسب المعنى العام للكلمة. فنحن لا ننكر أبداً وجود جملة من المفاهيم الموجودة ضمن ذهنية العقل البشري، وقد ولدت نتيجة لافتعال الهويّة ووضعها لمَنْ لا هوية له، إلاّ أن وجداننا هو دليلنا الوحيد في أن مفاهيم الدين والكلاسيكية والحداثة ليست كذلك، كما نعتقد بأنّه لا دليل متوفر على نفي أو إثبات ذلك، إلاّ الوجدان نفسه.

إن القول بوجود الطبيعة هنا هو الذي سيسمح لنا بالتحدُّث عن ذاتيات ومكونات الدين، وذاتيات أو مكونات الحداثة أيضاً. وهذا ما قام به الدكتور سروش في مواضع ومناسبات أخرى، وأجاد حينها. كما يمنحنا هذا الرأي أيضاً إمكانية نفي النسبية في المقولات الهامّة، كالعقلانية، ومعارضة الاختزال الفقهي أو الذبح الإسلامي للمفاهيم والمقولات الحداثوية(١٦).

ولا منافاة بين نفي الهوية أو الماهية حسب المفهوم الأرسطائي والكلام عن الذات والمكونات؛ لأن الكلام عن الذاتيات والمقوّمات يقتصر على افتراض وجود أو واقعية الطبيعة أو الماهية بمعناها العام.

ووفقاً لما تقدّم من ملاحظات تتّضح لدينا أيضاً بعض الملابسات التي تكتنف

أحاديث باحثين آخرين، من قبيل ما جاء في كلام للسيد رحمن بوذري، حين كتب يقول: «ماذا نعني بالـ «كلاسيكية»؟ وماذا نعني بالـ «حداثة»؟ فهل هما عبارة عن واقعيين (fact)، وحدثين حاصلين (event)، وظاهرتين من الظواهر (phenomenon)، أم أنهما عبارة عن مجرّد مفهومين (concept)؟ فهذا القدر من التحديد أمرٌ في غاية الخطورة.

إن مَنْ يقتات على إبقاء الإبهام والإيهام في هذين المفهومين تحت مظلّة الكل والكلية لن يسمح أبداً بوضع ملامح محدّدة للمفهومين. فأولئك الذين يتخوّفون من ركود تجارتهم إذا ما تكلّم أحد عن انتزاعية هذين المفهومين، وتهميش كل النقاشات والجدليات الدائرة، لن يقبلوا أبداً بالتلاعب بأساس المسألة... فهم يفترضون ـ سَلَفاً ـ بتصريحاتهم مبدأ الكلية على نحوٍ من التقابل...، إلا أنه لم يتّضح بعد أين سيتحقّق ذلك التقابل؟ هل هو بين مفهومي الكلاسيكية والحداثة، أو بين ظاهرتيهما، أو بين...؟ إذاً لا مناص من تحديد أيٍّ من الكلاسيكية والحداثة نريد؟...

إن للظواهر وجوهاً متعدّدة، تبين المفاهيم قسماً منها، لكنّنا كلما اتّجهنا نحو المفاهيم الكلية كلما تجاهلنا عدداً أكبر من تلك الوجوه. ولعل من الأفضل أن نترك المفاهيم الكلية، ونتمسك بوجوه محدّدة ومفهوم خاصّ. إن مفاهيم «الكلاسيكية» و«الحداثة» لهي أعمّ من أن تكون حلاً لرفع جانب من التناقضات الموجودة. فليس عندنا شيء كلّي اسمه «الكلاسيكية»، أو «الحداثة». وإنما نحن أمام خليط من التقاليد والتجارب الحديثة.... تمثّل الكلاسيكية أمراً منسوخاً مبتذلاً منشأه الماضي وحَسْب. وإنّ مقارنته بالحداثة، وتقابله معها على نحو من الكلية، جاء نتيجة لأيديولوجيات منحازة لأصل القضية؛ لكي يعود ذلك بالنفع على أولئك الذين يجعلون من قبيل هذه الآراء الكلية وسيلة لزيادة الجالسين تحت منابرهم، ولإقامة المؤتمرات والندوات أو المناظرات و.... فالسؤال الأهمّ هو: ما هي الكلاسيكية؟ وما هو معنى التجربة الحديثة في الحياة؟

وقد تضمَّن هذا الكلام أيضاً ملابسات ومبهمات عديدة، تحتاج إلى الإيضاح والتفصيل:

أولاً: أمّا التساؤل عن تحديد وجهة الاستفهام عن علاقة الكلاسيكية بالحداثة إذا كان عن أمرين واقعيين، أم حدثين متحقّقين أو ظاهرتين أو مفهومين، فهو جديرٌ بالاهتمام، وغاية في الأهمّية، إلاّ أن مَنْ طرح التساؤل هذا كان قد افترض ـ سَلَفاً ـ وجود هوية محدّدة لكلٍّ من «الكلاسيكية» و«الحداثة»، فعنى بسؤاله «نوع» تلك الهوية، وليس أصل وجودها.

ثانياً: إن هذا السؤال متشعّب الأطراف. وإذا عملنا بكلام الكاتب في توجيه سؤالنا عن الكلاسيكيات والحداثات، بدلاً من الكلاسيكية الواحدة والحداثة الواحدة، فإنّنا لن نجيب أيضاً عن ذلك التساؤل، وإنّنا لم نحدِّد بعد ما إذا كانت تلك الكلاسيكيات والحداثات أموراً واقعية، أم أحداثاً أو ظواهر أو مفاهيم.

ثالثاً: نحن عندما نتحدّث عن الكلاسيكيات والحداثات فإننا كنا قد افترضنا لها هوية محدّدة بين مصاديق الكلاسيكية من جهة، وبين مصاديق الحداثة من جهة أخرى، وإلاّ فما هو المبرِّر العقلاني في إطلاق عنوانٍ أو مفهوم ما على أمور منفصلة تماماً عن بعضها البعض؟!

رابعاً: يقول الكاتب: إن مفاهيم الكلاسيكية والحداثة أعمّ من أن تكون حلاً لقضيتنا، في حين يدّعي أيضاً أنّه ليس لدينا شيء كلي وعام اسمه الكلاسيكية أو الحداثة؛ لكي نسأل عن العلاقة القائمة بينهما. فهل يوجد أمر كلّي باسم الكلاسيكية والحداثة، لكنّه غاية في الكلّية بما لا طائل من تحديده، أم لا يوجد ذلك إطلاقاً؟

خامساً: هل أن معنى كون المفهوم انتزاعياً يستلزم ـ حقّاً ـ التكسّب واستقطاب التلامذة وإقامة المؤتمرات والندوات؟ أليس الأصل في المفاهيم ـ جزئية وكلية ـ أن تكون انتزاعية، ولا وجود لها إلاّ في الذهن؟ وحَسْب الكاتب نفسه فإننا عندما نتكلم عن شيءٍ ما، أو نفكر فيه باطناً، لا مناص ولا تملُّص يعترينا من توظيف بعض المفاهيم.

صحيحٌ أنّه كلّما اتّجهنا نحو المفاهيم الكلية تجاهلنا ـ عملياً ـ خصائص المصاديق لتلك المفاهيم، لكنْ ليس هناك مفهوم بإمكانه استيعاب جميع خصائص

الشيء. كما أن المفاهيم الجزئية نفسها لا تعكس جميع خصائص مصاديقها. هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى فإن هذا الموضوع أصلٌ في إدراك الحقيقة ومعرفتها: «لولا الحيثيات لبطل العلم». فالمهمّ من الأمر هو ما مدى قيمة تلك الخصائص المشتركة المتبقّية في دلالات المفاهيم الكلية؟ وما هو جدوى التعرُّف عليها؟ وهل يمكن ـ أصلاً ـ تجنب معرفتها؟ فجرِّبوا أنتم، واقصروا الطرف عن الكلاسيكية والحداثة، ثم طبِّقوا فكرة الكاتب هذه على موارد متشابهة. فعلى سبيل المثال: هل يصحّ أن يُقال: لا تتطرَّقوا لذكر الإنسان في معرض دراسته؛ لأن هذا المفهوم انتزاعي وكلي لا يجدي لنا نفعاً، سوى التكسُّب والاقتيات. وعليه استبدلوا ذلك بالكلام عن زيد وعمر وبكر؟

هل يمكن الادّعاء باستغناء البشر عن معرفة الحقائق العامة عبر تحصيل المفاهيم الكلية؟ نعم، يمكن الادّعاء بأنه لا يوجد لدينا شيءٌ اسمه «الكلاسيكية» و«الحداثة». وعليه لا يصحّ السؤال عن علاقة بينهما. لكنّ هذا الادّعاء يحتاج إلى دليل. وليس الدليل من خلال التذرُّع بالكلية أو الانتزاعية، أو الدعوة إلى تجنُّب التعميمات ومقاطعة الأيديولوجيّات، وغير ذلك من التُّهَم التي وجَّهها الكاتب إلى الآخرين. فهذا كلّه من قبيل المصادرة على المطلوب.

كذلك نؤيّد تأكيد الكاتب على ضرورة الاهتمام بخصائص المصاديق الفردية في الكلاسيكية والحداثة، لكنْ ليس بالحدّ الذي سيلقي بنا في الهاوية. وبعبارة أخرى: لا بُدَّ في بحث العلاقة بين الكلاسيكية والحداثة بحثاً صحيحاً من تسليط الضوء على المفهوم الكلي لتلك العلاقة، مضافاً إلى رصدها على صعيد مصاديق الاثنين. وهذان المجالان ليسا من قبيل «مانعة الجمع». ولا لغو أو عبث في تقصّيهما. كما لا يعني تحصيل النتائج في أحدهما منع الباحثين من متابعة التحقيق في المجال الآخر.

يبدو لنا أنه لا صلة لما قدَّمه الكاتب من استدلالات بالموضوع. فإذا كنا غير مقتنعين بما يقدِّمه الآخرون من حلول للأسئلة المطروحة فهذا لا يعني أن نذهب إلى

التشكيك في أصل تلك الأسئلة وموضوعها، أو تقليص حجمها واستبدالها.

الهوامش

(١) مصدرنا الوحيد في ذلك هو شبكة الإنترنت.

(٢) الدكتور سروش، «دين در دوارن مدرن به كجا مي رود؟»، صحيفة (شرق)، الأحد ٢٩ مرداد ١٣٨٥هـ.ش: ٢٠. يراجع أيضاً: الحوار الذي أجرته معه الصحيفة ذاتها تحت عنوان: «أز إسلام هوية تا سياسه عرفي»، الأربعاء ٢٥ مرداد ١٣٨٥هـ.ش.

(٣) من هنا فصاعداً سيكون لفظ «الماهية» هو الهوية بالمعنى الخاصّ للكلمة، وسيكون لفظ «الطبيعة» دلالة على المعنى العامّ لها.

(٤) personification.

(٥) يصطلح على التعريف المذكور في كلام الدكتور سروش بالتعريف بالإشارة، أو التعريف بالمصداق، إلا أن العدول من التعريف الماهوي أو الذاتي إلى التعريف بالإشارة لا يستلزم ـ في حدّ ذاته ـ نفي الذات والماهية، غير أنه لا يتحقّق بدون افتراض الطبيعة بمفهومها العام.

(٦) وكما أحسن القرآن في ذلك حين قال: **﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾** (النجم: ٢٣).

(٧) reductionism.

(٨) بعبارة أخرى: إن الاستدلال على نفي الهوية والذات عن الأشياء هو نفسه دليل على وقوع بالذات والهوية في فخ المغالطة.

(٩) يقول الدكتور سروش: على أولئك الذين يدعون إلى إحياء الحضارة الإسلامية أن لا ينسوا أن تلك الحضارة هي عبارة عن جسدٍ وروح، وإن روح الاسلام التليدة لا يمكن إحياؤها إلاّ في المعطيات المعرفية، أمّا التمسّك بجسمٍ بَدين وروح مجهدة فهذا ما يذكرنا بقصة سليمان الهامد على العصا تأكلها دابّة الأرض.

(١٠) انظر: محاضراته بعنوان: «دين ودنياي جديد»، سنة وسكولاريسم، (طهران، صراط).

(١١) noumenon.

(١٢) phenomenon.

(١٣) بل إن نفي الطبيعة بهذا المعنى ـ في رأينا ـ موجبٌ لإلغاء الفكر، والقول بالتشكيك في أعلى مستوياته. ولذا نحن نتردّد في نسبة هذا الرأي إلى الدكتور سروش، وإن وجد في أحاديثه ما يدلّ عليه.

(١٤) بناءً على ذلك لا يمكن أن يقال ـ بذريعة انتزاعية مفهوم الحداثة ـ بأنّ النـزاع الناتج عن تفاعل تركيب عناصر الدين مع عناصر الحداثة هو نزاع لفظيّ، ولا قيمة له فلسفياً.

(١٥) راجِعْ: مقال رائع للدكتور سروش، بعنوان: «ذهنية مشوش، هوية مشوش»، إينك در أخلاق خدايان: ١٥٧ ـ ١٧٤، (طهران، ١٣٨٠، منشورات طرح نو).

(١٦) صحيفة (شرق)، ١ شهريور ١٣٨٥هـ.ش: ٢٠.

مشروع علي شريعتي في لغته البروتستانتيّة

قراءةٌ وتأمّل

د. عبد الكريم سروش(*)

ترجمة: محمد عبد الرزّاق

تمهيد

لطالما تحاشيت الحديث عن الأسماء والشخصيات التي لا تسمح سياسة البلد الحالية بنقدها؛ لأن المرء سيكون منحازاً ـ لا محالة ـ إلى جانب تلك الشخصيات، فلا يملك لنفسه سوى الإطراء عليها. إلاّ أن عظيماً بمستوى السيد شريعتي لا يحظى ـ حالياً ـ بهذه المكانة من القدسية، ولهذا من الممكن ـ إلى جانب تقدير دوره وعطائه ـ استعراض آرائه وحركته الفكرية بالنقد والتحليل، الأمر الذي يترك أيدينا مبسوطة، وأذهاننا طليقة، في دراسة أبعاد شخصيته؛ لنخرج بنتائج أكثر إيجابية ومصداقية بعونه تعالى.

يجدر بنا ـ ونحن بصدد تسليط الضوء على زاوية جديدة من نتاجات شريعتي ـ أن نرصد هذه المرّة رأيه في وصف رؤيته الفكرية، ومن هنالك ننطلق في تحليلنا ونقدنا للمواقف والأفكار. فهو يعدّ حركته نوعاً من البروتستانتية[1]، وهي اللفظة المستعملة في كتاباته، بحيث يمكن لِمَنْ يقف عليها أن يدرك انتماء شريعتي إليها. والبروتستانتية مذهبٌ معروف، ظهر في القرن السادس عشر في أوروبا على صعيد

(*) مفكّرٌ إيراني معروف، وأشهر منظّري الإصلاح الدينِي في إيران. طرح منذ أواخر الثمانينات من القرن الماضي سلسلة طروحات فلسفية دينية أثارت جدلاً واسعاً.

الفكر والديانة المسيحية، فكان بمثابة زلزال مدمّر يكتسح قارة المسيحية الكبرى، وترك خلفه أيضاً العديد من الهزّات العنيفة في واقع الدين ـ نظرية وتطبيقاً ـ، فأحدث ذلك انقساماً واسعاً نتج عنه أن انشطرت المسيحية إلى فرقتين أساسيتين، تقتسمان أمداً طويلاً من النزاعات والتضادّ، وحملت كلّ فرقة قراءةً ورؤية في المسيحية مغايرة للأخرى. ولم يؤثّر هذا التحوّل العارم في المتكلّمين فقط، وإنما امتدّ ليستقطب نظريات علماء الاجتماع والسياسة والأنثروبولوجيا، فأدلى كلٌّ بدلوه في تفسير وتحليل الظاهرة.

لقد باتَتْ أدبيات التحوُّل البروتستانتي في العالم المسيحي من الأدبيات والتجارب الغنيّة والمفيدة جداً. ونظراً لوجود الشراكة في تجارب الشعوب ـ سواءٌ على صعيد الكلام أم الفلسفة أم العلم والفنّ ـ فإن هذه التجربة المسيحية الهامّة تتضمن الكثير من الدروس لنا، نحن المسلمين.

وقد نمرّ على هذه الظاهرة مرور الكرام متفرِّجين، فنزعم أنها إنْ كانت بلاءً مبرماً فهو لم يقع علينا، وإنْ كانت مجرّد حدث فهو عائد للتاريخ ولا علاقة لنا به.

إلاّ أن هذا النوع من التعامل ليس صائباً إطلاقاً. نعم، ليس من الممكن تطبيق كلّ ما يقع من حوادث تاريخية معينة على الأزمنة الأخرى بحذافيرها. فالتاريخ عالم للإبداع والابتكار، إلاّ أن روح تلك الحوادث هي التي تتكرّر مع الزمن. فإذا اختلفت المظاهر والأشكال بقيت الروح واحدة، ويبقى بإمكان الحاذق أن يتجاوز مسألة الجسد، ويركّز على محتوى الروح؛ لكي يستفيد من المقاربات ويعتبر بها.

وهذا ما يمكن أن نستفيده من التجربة البروتستانية. لذا نرى شريعتي راصداً للتجربة من مبدأ العبرة والاعتبار؛ بوصفها تجربة كلامية اجتماعية كبيرة في الساحة الدينية آنذاك. فانطلق ينظّم فكرته مع أفكار الحركة البروتستانتية؛ إحساساً منه بضرورة ولا بُدِّية وقوع التجربة ذاتها في العالم الإسلامي، واستحالة الكلام عن الدين والتديُّن في الوقت الحاضر دون حضور هكذا تجربة كلامية اجتماعية، تقدّم لنا رؤية الدين كمذهبٍ فعّال، وله حضور ملموس.

ولهذا يصح لنا أن نسمّي رؤية شريعتي بحركة التنوير الديني. كما من

الممكن جداً أن نصفها بحركة أدلجة الدين، أو الحركة البروتستانتية على صعيد العالم الإسلامي أو العالم الشيعي.

ولكي نتبيَّن مقصود شريعتي من استعمال هذه المفردة، ومنهجيته المتّبعة هنا، يتحتَّم علينا الوقوف ـ قليلاً ـ عند ماهية الحركة البروتستانتية في المجتمع المسيحي قبل أربعة قرون؛ لنفهمها على واقعها. ومن خلالها ننفذ إلى سبر أغوار حركة شريعتي الفكرية والعلمية عن كَثَب.

مفهوم البروتستانتية، ومصداقها

دعت الحركة البروتستانتية في المسيحية إلى مقولة الدين للدنيا. وهذا هو المغزى من اهتمام شريعتي وغيره بها. لسنا نبالغ إذا قلنا بأن من أهداف الاتجاهات التنويرية في جميع أنحاء العالم الإسلامي هو هذه الدنيوية نفسها. وسيتّضح معنى هذا الكلام خلال البحث.

وليس من شكٍّ في أن ماهية البروتستانتية في الدين المسيحي تتبلور في توظيف الدين للدنيا، أو جعله مناسباً لمتطلّبات الحياة، بمعنى التوفيق بين الالتزام الدنيوي ووضع مفهوم موحّد لهما.

وكان شاغل الدكتور شريعتي وغيره ممَّنْ يسير في ركب الإصلاح الديني هو خلق هذه الدنيوية في الواقع الديني. وهذا ما كانوا يصرِّحون به.

وحتّى لو لم يصرِّحوا فإنه بإمكاننا الاستدلال عليه، وإثبات ذلك في حقّهم؛ فإن تتبُّع واستقراء مصادر ثقافة شريعتي التي كان يصدر عنها، وينظر لها كمنهجية في التنوير الديني، يدل على أنها لا تحتمل إلا هذا المضمون، وهو العمل على استخراج عناصر من صميم الدين تؤدّي إلى دنيوية الدين نفسه. لذا كان من جملة مصاديق دنيوية الدين هذه جعله عنصراً من عناصر هذه الثورة، وسلاحاً من أسلحتها. فحتى بحوث شريعتي في باب الأمّة والإمامة لم تكن بمنأى عن هذه التوجّهات، بل هي منضوية في صميم هذه المنظومة. وكانت هذه الروح تسري في جميع تلك الأبحاث.

فكلّ شيء عند شريعتي ينبض بها، سواء على صعيد فلسفة التاريخ أم

الأنثروبولوجيا أم الرؤية الإسلامية، أي إن جميعها كان ينبض بمقولة الدين للدنيا.

ومع أن لهذا المفهوم معانٍ سلبية وإيجابية في الوقت ذاته، لكنّنا لسنا بصدد الحكم على هذا الجانب. وإنما نريد أن نقول بأن البروتستانتية المسيحية دعَتْ إلى الدين الدنيوي، فأدّى ذلك ـ ومن غير قصدٍ ـ إلى خدمة الحضارة الأوروبية بما لم يسبق للأحداث الأخرى تقديمها. والتاريخ مليءٌ بالمفاجآت والمعطيات العفوية، فقد يكون المرء يعمل ويفكّر في شيء، لكنّ النتائج تأتي بعيدةً جداً عن توقّعاته ومخيلته.

لقد كان (لوثر) قسيساً مسيحياً ومتكلّماً، كما كانت توجّهاته كلامية صرفة، عندما أدرك وجود تعارضات كلامية في المسيحية، ونشبت خلافاته الكلامية ـ الدينية مع بابا الفاتيكان ونظامه. كما كانت الثغرات الكلامية هي باكورة الخلل الطارئ على المسيحية. إلاّ أن حضور الدين الفعّال في المجتمع الأوروبي كان له تأثيره البالغ على الناس، والاستحواذ على عقولهم. وهذا ما انعكس على إبداعات ذهنية دينية جديدة لدى الناس، فأدّى إلى خلق متغيِّرات دنيوية عجيبة في المجتمع الأوروبي وتاريخه وحضارته، الأمر الذي لم يكن في حسبان المفكّرين والمؤرخين.

وبعدما أخذت رقعة التحوّلات تتّسع يوماً بعد يوم في تفاصيلها بدأ المفكرون وعلماء الاجتماع ـ أمثال: ماكس ويبر، وتوين بي، برصد جذور هذه الحضارة الأوروبية الجديدة، وتحليل أبعادها، كاشفين النقاب عمّا قدّمه لوثر وكالفن وأمثالهم من خدمةٍ وإنجاز عظيم غير متوقَّع لتاريخ أوروبا. وإن ما كان في الظاهر عبارة عن مجرّد تجاذب ديني ـ كلامي تحوّل إلى معطيات أبعد بكثير من حدود الدين من جهةٍ، ومخالفة لرأيه في بعض الأحيان من جهةٍ أخرى، أي قد تؤدّي نتائجها إلى اللادين. ومثل هذه النتائج لم تكن تخطر على بال لوثر وكالفن، ولا على بال أحد من معاصريهم أيضاً. ولو كان الأمر متوقَّعاً لما كان مرغوباً فيه أساساً.

شريعتي ومشروع الإصلاح الديني

هنا نتساءل: كيف كان ينظر شريعتي إلى هذا الحدث التاريخي؟ ولماذا كان

يرى نفسه قريباً من هذه الحركة؟ ولماذا تمنّى أن يشهد العالم الإسلامي مثل هذه التجربة؟

هنا لا بُدَّ لي من الاستشهاد بكلمات شريعتي؛ لاستنتاج رأيه في الموضوع. فقد كان له لقاءٌ بطَلَبة كلية النفط في عبادان، وقد ألقى خلاله محاضرةً بعنوان: «المثقَّف والمجتمع»، فجاء السؤال الأوّل يقول: إذا كنّا حقّاً نمثّل طبقة مثقّفة فما هي علاقتنا بالمجتمع؟ وما هي الطرق التي يجب اتّباعها في التعامل معه؟

أجاب الدكتور جواباً وافياً، وقال فيه: ثمة عاملان أساسيان أسهما في تأسيس الحضارة الجديدة؛ أحدهما اقتصادي؛ والآخر فكري. أما العامل الأول فهو استبدال النظام الإقطاعي بالبُورجوازي، أي تنامي البُورجوازية في قبال طبقة الإقطاع الأرستقراطية، التي كانت سبباً في الانحطاط والرجعية. كما كان العامل الثاني فكرياً ـ وهذا ما يفسِّر رسالة المثقَّف ـ، وهو استبدال الكاثوليكية بالبروتستانتية. وليس المعنى أنّ مثقَّف القرن الرابع عشر قد ألغى دور الدين، بل أبقى على الديانة ذات النفوذ والسطوة في أوروبا كما هي، بما لها وعليها من تسبُّب في الانحطاط والجمود، لكنّه عمد إلى استبدال مسارها من الأخروي إلى الدنيوي، أي استبدل أهداف الروح والأخلاق والرياضيات النفسية بالعمل والبناء والمثابرة. كما تحوّل من النزعة الصوفية إلى الانتقاد، ومن الفردية إلى الاجتماعية. وهكذا تحوَّل الدين ـ وهو مصدر ثقافة أوروبا المتنفّذ ـ بواسطة المثقّف إلى عنصر حيوي منتج وخلاّق.

هذا هو ملخَّص كلام شريعتي. وهو واضحٌ لا غبار عليه. فهو يرى من الممكن تحويل الدين إلى مادّة قابلة لتغيير صورتها، أي إنه يرى البروتستانتية عبارة عن استبدال مذهب رجعيّ منحطّ بآخر فعّال ومتجدِّد.

لقد كان انتقاد شريعتي للمثقّف غير الديني أو المخالف لأصل الدين[٢] يتمحور في إعراضه عن مصدر غزير الطاقة والإنتاج بالقوة، وهو المصدر الذي لا يمكن للمثقّفين تجاهله في المجتمع الإيراني. فهو يرى أن الدين موجودٌ بالفعل، وله تأثيره على عقول عامّة الناس، يأمرهم ويوجّههم، وأن مقاطعة المثقّفين له؛ بذريعة الرجعية ووصف الناس بالتخلف وفقدان أهلية الحوار، لن يغيِّر شيئاً في أصل القضية. بل قد يزيد هذا

من نفوذه وسيطرته. فمن وجهة نظر شريعتي من الممكن أن يرفض الفرد أن يكون متديناً، لكنْ لا يمكنه تجاهل هذا المصدر الغزير بالإمكانيات والقابليات في مجتمعه. فسواءٌ اعتبره مصدراً مقدّساً أو لم يَرَ ذلك، وكان يمثّل لديه مجرّد مصدر للثقافة والفكر، فإنّه يتحتّم عليه الإفادة منه وتوظيف معطياته.

وهذا ما تحقّق ـ في رأي شريعتي ـ في أوروبا. فإنّ واقع انطلاقة كالفن ولوثر وغيرهم إلى الإصلاح الديني كان من صميم العقيدة الدينية نفسها. فهم عمدوا ـ كما يدّعون ـ إلى سدّ الثغرات وإصلاحها. وإنّهم فعلوا ما أراده الربّ، وقبله المسيح. لكن النتيجة على أرض الواقع أن أصبح الدين دنيوياً وحَسْب. وهو ـ كما يعبِّر شريعتي ـ خرج من دائرة الأخرويات وصار إلى الدنيا، أي خرج من الانحطاط والرجعية إلى الازدهار والتقدّم، وتخلّى عن مبدأ الانقياد الصوفي، فرفع راية الانتقاد والمناقشة[٣].

لقد أراد شريعتي أن يصنع من الإسلام والتشيُّع شيئاً على هذا المنوال. فكان يحدّق في الحركة البروتستانتية؛ ليقتبس النموذج، ويطبقه هنا.

فمقصوده من البروتستانتية انتشال الدين الرجعي كمادّة، وكسوتها بصورة دين دنيوي منتقد ومتقدّم.

أيضاً كانت لشريعتي مراسلات مع بعض مفكّري العالم الثالث، أمثال (فانون). وهي دليلٌ آخر على ما كان يدور في خلده. وكان فانون وغيره يرى أن الدين في مجتمعاتهم متخلّف ومنهار تماماً، وليس فيه أيّ أمل. فهو في رأي فانون ميتٌ لا أمل في حياته إطلاقاً. لكنّ شريعتي كان يرى أن هذا الحكم باطلٌ في حقّ الإسلام والتشيُّع خصوصاً، وأن هناك في التشيُّع ما يكفي من عناصر وقابليات ثورية، يمكن تنظيمها وإعادة هيكليتها بسهولة؛ لتشكل مذهباً ثورياً ناجحاً. وهذا هو رأي شريعتي في الموضوع.

وها نحن اليوم في موقع يمكننا الحكم على رأيه إنْ كان صائباً حقّاً أو لا، وهل كان بمستوى المهمّة أم لا؟ وهل استطاع استخلاص العناصر المطلوبة وتوظيفها بشكلٍ سليم؟ هل تمكّن من بثّ الروح الثورية في جسد المجتمع؟ هل نجح في تغيير نظرة الشباب تجاه التشيُّع؟

أجوبة جميع هذه التساؤلات باتت اليوم بمتناولنا. أما على عهد شريعتي فالأمر مختلف جداً؛ إذ كان يواجه جبهتين من المعارضة الشرسة: **الأولى**: من رجال الدين؛ **والأخرى**: من المثقّفين العلمانيين، بل المناوئين للدين. وكان لهما انطباعٌ خاصّ وصائب أيضاً، ومفاده أن قراءة شريعتي للدين وما كان يبغيه منه لم يكن مألوفاً في تلك الحقبة، ولم يفكّر به أحد. فكان الارتياب في الواقع يستحوذ على كلا الجبهتين. أما رجال الدين فتتملّكهم خشية مسّ الدين بالتحريف. كما كان المثقّفون العلمانيون أو المناوئون للدين على خيفة من أن تعود الروح إلى ما كانوا يظنّون موته، واندثار تاريخه ودوره الفاعل، فيحدث في مجتمعهم الفساد والفتنة. وهذا أصلُ انتقادهم لشريعتي، إذا كانت نظرتنا متفائلة في قراءة التفاصيل.

ومع ذلك كلّه نجح شريعتي، وخدمته الظروف في الخارج كثيراً، أي إنّ المعطيات الفكرية والمعرفية ليست وحدها من فعّل آراءه، بل كانت الظروف على أرض الواقع مؤاتية أيضاً؛ إذ انتشرت كلماته في مجتمعنا كالهشيم الذي هبّت عليه الريح، فثارت ناره في كلّ جانب، وتحوّلت إلى عناصر مؤثّرة في ثورة إيران الإسلامية فيما بعد.

وتجدر الإشارة إلى أن الثورة الإسلامية ـ وعلى الرغم من حماسيتها العالية ـ كانت تعاني من شحّ التنظيرات. وهذا الشحّ لا يزال قائماً إلى اليوم. وقد كانت توجيهات شريعتي التنظيرية تمثّل واحدة من أبرز العناصر التي شقّتْ طريقها إلى هذه الثورة.

ومع أن صفة الكمال محالٌ في مثل هذه التجارب، لكنْ لا بُدَّ من الاعتراف بأن لشريعتي نصيباً أوفر في مجال التنظير الاجتماعي والثقافي والديني. فهناك الكثير من المفاهيم الدينية التي طرحها صرنا نحملها نحن اليوم، ونعمل بها. ويكفينا مراجعة واقع جيلين سابقين؛ ليقصّوا لنا مجريات التديُّن وقراءة الدين على عهدهم؛ لنحدد المقولات المتداولة اليوم بين المتدينين والشباب، ونحسّ غيبتها في فهم الدين قبل ثلاثة أو أربعة عقود سابقة.

وعلى أيّ حال يبقى دور المثقّف فكرياً في الأساس. فإذا تمخّضت منه ممارسةٌ

ما فإن ذلك جزءٌ من معطيات دوره الأساسي الذي يتشكَّل قوامه من العمل الفكري، وهو عادة عبارة عن طرح مجموعة من المفاهيم الجديدة وبيان حالها. ويمكن وفقاً لهذا المعيار معرفة ما يقدِّمه الفيلسوف والمفكِّر أو المثقّف، وأهمّ تقسيمات النظرية، ومقدار التفكيكات المجدية التي أسهمت في تبدُّد الغيوم واتّضاح الرؤية. فمهما تكلّمنا عن أهمية هذه التقسيمات والتفكيكات، ودورها في جلاء الأذهان وطرد الشكوك عنها كان قليلاً بحقّها. فدور المثقّف ـ باختصار ـ عبارة عن تقديم جملة من المفاهيم الجديدة، مع جملة من القوالب الجديدة أيضاً؛ ليتمكَّن الأفراد من السير بمنطقية في الفكر والعمل تحت مظلّة ذلك المفهوم، وفي إطار ذلك القالب. وليس دور المثقّف في صنع سيارة، أو في الالتزام بتأسيس حكم أو إدارة حربٍ ما، وإنْ تحقَّقت هذه الأمور على أرض الواقع؛ فإنّها من نتاجات دوره الأساسي، الذي هو تقديم رؤية وفكرة سديدة ومتقنة؛ إذ يتجلّى هذا الدور الفكري المتقَن في عملية الكشف عن المفاهيم البكر، وما تفرزها من تقسيمات وتفكيكات.

شريعتي والإنجاز الكبير

إذا أخذنا بنظر الاعتبار كلّ هذه المعايير سنعرف كم كان إنجاز شريعتي كبيراً وناجحاً! فحين كتب (إيزيبرلين) كتيِّبه المتواضع شَكْلاً، لكنّه كبير وذو عمق، في تناول ماركس وحركته، ذكر فيه أنه إذا كان ملاك العبقرية هو أن يتحدّث المرء بشيء مثير للجدل، ويعارضه الكثير من الناس، ثم يتحوّل حديثه بمرور الزمن والأحداث إلى قضيةٍ بدهية لا يرتاب أحدٌ في صدقها، فإنّ ماركس عبقري وفق هذا الملاك؛ لأنه حين طرح نظريته في الاقتصاد والطبقات تعرّض لحملات شرسة، ليس من قبل المتديِّنين وحَسْب، بل ثار عليه أيضاً علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد والمؤرِّخون وغيرهم، أما اليوم فقد باتت العديد من مفاهيم ماركس من مسلَّمات العلوم الاجتماعية، ولا أحد يشكِّك فيها أبداً.

فإنْ عدَدْنا هذا الملاك من معايير مصداق العبقرية فلا شكّ في حظوة شريعتي بهكذا عبقرية؛ وذلك أن ما كان يطرحه من مفاهيم آنذاك تسبَّب في حدوث سجالات

غريبة، أما الآن فهي بمثابة الماء يروي التربة والنبات، وواحدة من خلفيات مجتمعنا الفكرية والدينية. وقد أصبحت بعض تلك المفاهيم في عداد المسلَّمات غير القابلة للنقد والتشكيك، حتّى أن شبابنا المتديّن تصوّرها من مفاهيم الإسلام القديمة التي عمل بها جميع المسلمين الأوائل. فكم هو سيِّئ أن لا يتحلّى المرء بهذه الرؤية التاريخية، ولا سيَّما المتديِّن منا.

وعلى أيّ حال، هذا ما قدَّمه شريعتي، وما كان يؤمن به.

ولا بأس هنا أن نقارب بين آرائه وأفكار شخص آخر من المثقّفين الدينيين، أعني الدكتور مهدي بازرگان. فعندما تحدَّثت ـ في ما مضى ـ عن أفكار بازرگان كنتُ ألاحظ أيضاً هذا البعد من حركة شريعتي. فقد طرح بازرگان في أواخر عمره قضيةً لم يكن يذكرها من قبل، وهي أن الدين ـ في واقع الأمر ـ ليس دنيوياً. وخلاصة الأمر أن آخر ما توصّل إليه بازرگان هو أن الدين الدنيوي ليس ديناً، وأنّ فهم الدين بهذه الطريقة فهمٌ خاطئ تماماً؛ لأن هدف الأنبياء الأساسي متمثِّل في الإله الواحد والآخرة، وهو كما يرى المثل القائل: «لا بُدَّ دون القمح من زائد القشّ».

فإن وجدت في الدين منافع دنيوية فلا بُدَّ أن نعدّها من معطياته الثانوية والعرضية، ولم تكن مراداً أساسياً لدى الشارع. أما مراد الدين والمقصود منه، والذي لا بُدَّ من رصده وتوقّعه، فهي المنافع الأخروية، وعمارة الدار الآخرة.

لقد كانت حركة شريعتي تسير في الاتّجاه المعاكِس تماماً لهذه الفكرة. فهو كان يعتقد أن الدين الذي لا جدوى منه ما قبل الموت لن يكون مُجْدياً أيضاً بعد الموت[٤]. وكان هذا مبدأ شريعتي الأوّل، وبهذا النحو من الجرأة والفصاحة. وقد اختزل في هذا البُعد أفقاً رحباً من الأفكار الدينية والتنويرية، فبات ينادي بأننا لا نريد الدين ولا نبحث عنه، إلاّ إذا كان ينفعنا في أمور دنيانا. فليُخرجنا من الظلم والرجعية والانحطاط والاستغلال فيكون عاملاً في تعالي عزّتنا في هذه الدنيا.

نعم، لا بُدَّ في الدين من أن يكون نافعاً أيضاً لمستقبل الآخرة، لكنّ هذا لا يعني أن نجعل من حياتنا الدنيا محض كبش فداء للدين، فنلغي وجودنا ونسحقه؛ بذريعة أننا سنُثاب في عالم آخر.

إذاً فحركة شريعتي كانت تهدف إلى جعل الدين دنيوياً. وكما أطلق عليها: الحركة البروتستانتية.

وكانت أفكار بازركان تصبّ في الاتجاه نفسه، قبل أن يعدل إلى رأيه الأخير، أي إنّه كان بصدد فكرة ترمي إلى تفعيل الدين دنيوياً. فعلى سبيل المثال: نحن نعلم أنّ مسألة العمل في العالم كانت من أبرز محاور الحركة البروتستانتية، وإنْ كان البعض، كـ (لوثر) و(كالفن) لم يقصدوا به الاقتصاد المتداول اليوم، لكنّ هذا تمخض عن أفكارهم، وكانت الفكرة في غاية الأهمية أيضاً. وكان لبازركان كرّاس صغير يحمل عنوان «العمل في الإسلام»، وفيه تنبَّه إلى أنّنا، نحن المسلمون، تناسينا الدنيا بفعل التلقينات الصوفية، فتحوّلنا إلى طبقة من المتصوِّفة تعشق الدروشة والأذكار، وبات جلُّ همِّنا الحج مرّة أو مرتين، وأن نقف للصلاة وحَسْب، أما بالنسبة إلى مفاهيم الازدهار والتطوّر وإحياء الدنيا من حولنا فهي مفرداتٌ لا وجود لها في قاموسنا. ولهذا كان يرى من الضروري إحياء مفهوم العمل في الإسلام. وهذا كان نابعاً من إيمانه بجدوائية دنيوية الدين، وقابلية الدين الدنيوي على عمارة الدنيا وتطيرها.

لقد استكمل شريعتي مشروع بازركان، فبلغ الذروة على يده. ولم تعمر الدنيا هذه المرة وحَسْب، وإنّما تفجرت من صميم الدنيا ثورة دنيوية. وليس هذا بالعمل السهل في عصرنا الحالي، بأنّ تصدر هذه الثورة باسم الدين؛ لتطالب بتغييرات جذريّة على صعيد السياسة والحكم. وهذا ما نظّر له شريعتي، وأتمّ بنيانه بنحوٍ من الأنحاء. علماً أن الأقطاب المعارضة لنظام الشاه آنذاك كانت تحمل أهدافاً متعدّدة، لكنّها تتّفق على مبدأ واحدٍ هو الإطاحة بالشاه وحكمه. وبعد أن تمّ ذلك بدأت الخلافات تدبّ بين أولئك الذين كانوا شركاء في السابق، ولا تزال هذه الحال إلى يومنا هذا، كما نعلم.

لقد كانت بعض الأقطاب ترى أن الشاه مغتصِبٌ لحقّ الفقهاء، ولا بُدَّ من إزالته وتقلُّدهم زمام الأمور. كما كان آخرون يحملون انطباعاً مختلفاً حيال ممارسات الشاه الجائرة. لكنْ يبقى الجميع يتّفق على مبدأ كونه ظالماً ومستبدّاً في كل

الأحوال. وبعد جلاء الشاه طفَتْ الخلافات إلى السطح. وهذا ديدن جميع الثورات في العالم. وعلى أيّ حال فإن بازرگان كان أيضاً من دعاة الدين الدنيوي والحياتي، لكنّه عدل عن فكرته فيما بعد.

ثلاثيّة «الدين، الدنيا، الآخرة»ـــ

كانت الحركة البروتستانتية حركة الدين الدنيوي. وهي تهدف أيضاً في مغزاها إلى ربط الآخرة بالدنيا، واتصالها بها، فلا ترمي إلى إلغاء الآخرة، ولا إلى استغراق الدين في ملذّات الدنيا، إثْر تهميش الجوانب المعنوية والأخروية. فهي لا تعني عبادة الدنيا، أو اتخاذ الدين وسيلة من الوسائل بُغية تحقيق أهداف دنيوية وحَسْب؛ فإن عنصر الآخرة وفكرة العالم الآخر باقيةٌ على حالها، وإنما الذي حصل وتجلّى شيئاً فشيئاً هو بقاء الدنيا وبقاء الآخرة معاً. وجاء تعريفٌ جديد لنمطية العلاقة بينهما. الأمر الذي قد يكون من أصعب ما يقوم به المفكِّر الديني، ويقع على عاتقه، أي الكشف عن العلاقة بين مقولتَيْ الدنيا والآخرة، وتحديد مفهومهما.

وقد أشَرْتُ في السابق إلى نقطة محورية، وهي أنه إذا لم تكن هناك آخرة، وإذا لم تكن أمامنا حياة أخرى تنتظرنا، وكنّا بلا وجود بعد الموت، لما كانت هناك حاجة وضرورة لمجيء الدين أيضاً؛ فإن ضرورته التي تقود الناس وراءه ليست كونهم من سكّان هذا العالم، وإنّما لكونهم سينتقلون إلى عالمٍ آخر، ولا بُدَّ لهم من التزوُّد من عالمهم هذا للعالم الآخر.

وكما كانوا يطمحون إلى عمران عالمهم هذا، والعمل على رقيّه، فلا بُدَّ أن يكونوا بصدد عمران عالمهم الآخر وسعادته. أما إذا كنا نقتصر حياتنا ووجودنا على عالم واحد لانتفت الحاجة إلى حضور الدين. فحَسْب التعاليم الدينية للملائكة عالم واحد، ولهذا ليس عندهم رسولٌ أو دين بالمعنى المتداوَل بيننا. وكذلك الحيوانات ليس لها إلاّ عالم واحد، أي لا حشر ينتظرها، ولا حياة لها بعد الموت، ولذا ليس لها تعاليم أو شرائع ومناسك.

وقد خصّ الله تعالى الموجودات التي تحيا بعالمين وحياتين ـ وهي نحن البشر ـ

بإرسال الأنبياء والرسل. فلو لم تكن لنا حياةٌ أخرى لما كان لنا دينٌ أصلاً.

وبناءً على ذلك لا يمكن لكلّ صاحب دين إنكار الحياة الأخروية، وتجاهل استعداداته لها؛ لأن الأنبياء هم مَنْ أسَّس فكرة الآخرة، والمتدينون يسيرون على نهجهم في كلّ شيء.

ثم إذا لم تكن الآخرة موجودةً فلن يكون لوجود الدين معنى منطقيّ.

وبناءً عليه فإن مبدأ الحياة الأخرى، والتفكير في سعادة العالم الآخر، أو كما يعبّر عنه في القاموس القرآني بمبدأ الإيمان بالغيب والعمل في سبيله، هو من أهمّ عناصر أيّ فكر ديني. لكنّ الكلام كله يكمن في كيفيّة فهمنا وتعريفنا لنوع العلاقة بين هذين العالمين.

إنّ ما حصل في البروتستانتية كان عبارة عن نظرية جديدة في وصف هذه العلاقة في عالم التديّن. ولم يكن الموضوع يعني غير المتديّنين ممَّنْ لا يفكر إلاّ بعالمه المادي. أما بالنسبة لَمنْ يستوقفه العالم الآخر، ويرى ويعلم ضرورته، فلن يجلس مكتوف الأيدي أو يهدأ له بالٌ.

وقد نظَّرت البروتستانتية لهذا المعنى، ولاقى قبولاً واسعاً أيضاً، وهو أن هذه الدنيا ليست مجرّد مقدمة زمنية للعالم الآخر، بل هي مقدّمة منطقية وأخلاقية له أيضاً. فنحن كثيراً ما يخيَّل لنا أن هذا العالم مقدّم على العالم الآخر، وأنه تقدّم زمني وحَسْب، أي إننا نحيا في البدء هنا، ثم ننتقل إلى عالم ما بعد الموت. وكأنّ المسألة مختزلة في التقدُّم والتأخُّر لا أكثر. لكن البروتستانتية كانت قد ركَّزت على نقطة أخرى، وهي أن هذا العالم يمثّل مقدّمة أخلاقية للعالم الآخر. فكلّ ما يعد من الفضيلة والسعادة في هذا العالم سيجلب لصاحبه الخير والفضيلة والسعادة أيضاً. وهذا الثاني هو الذي كان محلّ النزاع والتهميش. وكان متصوّفتنا، وحتّى الرهبان ـ كنموذج للبُعْد الأخلاقي ـ يدْعون إلى هذا المبدأ بالتحديد، من أن التسديد والسعادة الأخروية تبقى مرهونةً بحرمان النفس من متعلّقات هذه الدنيا. فهم يعتقدون أنه كلما قلَّتْ بضاعتنا فيها، وقلّ تعلّقنا بها، سنكون أوفر حظّاً في التزوُّد لآخرتنا، وسنكون مرضيّين بعين الله.

لم يكن الحديث سهلاً عن مدخلية النجاح في هذا العالم، وتأثيره على نيل السعادة والنجاح في العالم الآخر. فلم يجرؤ أحدٌ على طرق هذا الباب، والتمسُّك بهذا الموقف كمبدأ دينيّ يدافع عنه. لكنّ هذا ما دافعت عنه البروتستانتية، ودعَتْ إليه بكلّ جوارحها. فقيل: سيكون لأولئك الذين حقَّقوا نجاحات أكبر في هذه الدنيا نصيبٌ أكبر في آخرتهم، أي أولئك الذين هم أكثر دَخْلاً وأوسع عَيْشاً في المأكل والمشرب والمسكن والنفوذ. وهذا بالتحديد ما كان ينبغي لهم الإفصاح عنه بجرأةٍ دون محاباة، الأمر الذي لم يكن ليدخل قناعة المتديِّنين، أو يلاقي ترحيباً منهم، يؤيد فكرة أنّ مَنْ كان مرفَّهاً في عيشه لا بُدَّ أن يكون مرفَّهاً في آخرته. فالمتديِّنون لا يقولون بهذا، بل لم يكونوا قد فكَّروا فيه، وليس لديهم أيّ أطروحة في هذا الاتّجاه. وحتى إذا كان قد طُرح من أحدٍ ما فلن يُقْبَل منه مطلقاً. ولعلّ هناك قلة كانوا يفكّرون بهذه الطريقة، إلا أن الأمر لم يبلغ حدَّ الشيوع أبداً. كما أن أساس النظرية الدينية وفهمها لدى المتديِّنين لم يكن يوحي بأن الانسان الناجح في الدنيا سيكون ناجحاً أيضاً في الآخرة، بل كان الاعتقاد السائد بأن مَنْ زاد تعلّقه بالدنيا وملذّاتها المادية فإنّه إنْ لم يعاقَب على غفلته هذه، فلن يكون له جزاءٌ أو أجر. وإذا تجاوزنا رأي الغزالي القائل: كلّما زاد نصيب المرء في الدنيا قلّ نصيبه في الآخرة فإن الفكرة السائدة ـ على أيّ حال ـ بين المتديِّنين تقول: إن التفكير بالآخرة لا يعني أن يكون الشخص معتنياً بالدنيا.

أما البروتستانتية فقد دعَتْ إلى هذا المعنى، أي إننا كلّما عملنا على إحياء دنيانا وتطويرها سننال أجراً أكبر في آخرتنا. على أن البروتستانتية لم تنصّ على هذا المبدأ بالتصريح، لكنْ يمكن استنتاجه من تعاليمها، وأنه ما من ضرورةٍ في شغل بالنا بتفاصيل الآخرة. فإذا ضمنّا الدنيا ضمنّا أيضاً الآخرة معها. ومن المعلوم أنّنا إذا ربطنا الآخرة بالدنيا، وجعلناها تابعة لها، وقلنا: إن الدنيا مقدّمة منطقية وأخلاقية لها، فإن أمر الآخرة سيصلح تباعاً. وعليه سواءٌ فكّرنا بالآخرة أم لم نفكّر فإننا إذا كنا مهتمّين بشأن الدنيا فهذا يعني في صميمه التفكير بالآخرة أيضاً. إنّ ضمان رفاهية وسعادة هذا العالم هو بنفسه ضمانٌ لرفاهية وسعادة العالم الآخر. إذاً يمكن

تفسير روح البروتستانتية ومبادئها في الدعوة إلى الدين الدنيوي بأنّنا نطلب الآخرة، لكنّنا نجعلها تابعةً لسعادة الدنيا ونجاحاتها.

ومن هذا المنطلق وصف ماكس ويبر ـ عالم الاجتماع المعروف ـ البروتستانتية بأنها من أهمّ العوامل في تنامي البورجوازية.

بالطبع لم يخُضْ شريعتي في الموضوع إلى هذا الحدّ، ولا كانت استنتاجاته بهذه الجرأة والإفصاح، إلاّ أن تلميحاته واضحة الدلالة في كونه كان يعيش هذا الهمّ في هواجسه. ومعنى هذه الرؤية الداعية إلى توجيه الدين إلى البعد الدنيوي، بدلاً من الأخروي، وإلى طابع الانتقاد والمؤاخذة، بدلاً من الانحطاط والرجعية والدروشة العمياء، هو التفكير في الدنيا والاهتمام بأحوالها. وهذا يكفي في إحراز الفرد سعادته الأخروية؛ كونها من لوازم طبيعة الفرد المنطقيّة في حياته الدنيوية.

شريعتي وموقفه من العلمانيّة

يقول شريعتي بنحوٍ من النقضيّة: «إن الدين الذي لا ينفع قبل الموت لن يكون نافعاً بعده أيضاً». ومفاده في الإثبات: «إن الدين الذي ينفعنا قبل الموت لا بُدَّ أنه سينفع أيضاً بعده». وفي تحويل العبارة هذه من السلب إلى الإيجاب تنضوي البروتستانتية بكلّ كيانها في نشاطات شريعتي وأفكاره، أي لا حاجة إلى التفكير في ما بعد الموت، بل يكفينا أن نكون مهتمّين بمرحلة ما قبل الموت. وهذا تماماً ما فعله شريعتي، وكان السرّ أيضاً وراء النقود اللاذعة التي وُجِّهَتْ إليه. وبغضّ النظر عن صحّتها أو عدمها ـ فهو مبحثٌ آخر ـ تبقى هذه الرؤية مستوحاة من حركة شريعتي، وظاهرة على أفكاره. وهذا لا يعني تبنّي العلمانية بمفهومها السلبيّ إطلاقاً، فهي تنفي وجود الآخرة أساساً، أمّا فكر شريعتي وكلّ مفكّر ديني غيره فلا يدّعي نفيها بوجهٍ من الوجوه. ثم إن جوهر الدين قائمٌ على مبدأ الآخرة والعالم الآخر، فإذا تجاهلنا هذا المبدأ أو أنكرناه انتفت الحاجة إلى وجود الدين من الأساس. ولو أنّنا سلبنا مبدأ الاعتقاد بالآخرة من منظومة أفكار شريعتي سنحوّله حينئذٍ إلى مفكّر غير ديني يتّخذ من الدين وسيلة مؤثّرة وحَسْب، لكنّ شخصية شريعتي وفكره لا يوحي بهذا الموضوع

إطلاقاً. ويمكن الحكم ـ وبضرسٍ قاطع ـ بإثبات عقيدته الدينية، وحبّه الشديد للدين، وأنه لم يستبعد عنصر الآخرة من ذهنه مطلقاً. وعلى أيّ حال يبقى فكر شريعتي الديني ـ تبعاً لتوجهاته البروتستانتية ـ يصبّ في مؤدّى الآخرة، ولهذا فإنّ بعض الإبهام الذي قد يكتنف عباراته يمكن تفسيره من خلال نافذة الأفكار البروتستانتية؛ للوقوف على أصل الفكرة عنده.

وحدويّة الموضوع عند شريعتي

نفهم من حركة شريعتي أنها كانت تجربة من تجارب تاريخنا الديني. وهنا حان الوقت لنقضي ـ منطقياً ـ باستحالة الجمع بين الدين الدنيوي والدين الأخروي؛ فإما أن يكون الدين دنيوياً وحَسْب؛ أو أخروياً وحَسْب. وهذا أهمّ محور يدعو إلى التأمُّل والتفكير. لقد كانت حركة شريعتي وحدوية الفكرة والموضوع. وهذه هي نقطة القوة في أفكاره وفاعليتها؛ حيث إنّ الحركات التي تسعى إلى استيعاب كل شيء لن تحقّق أهدافها. فأنت حين تقرِّر التصويب نحو الهدف الواحد بأكثر من سهم، أو قمْتَ بذلك دون قرارٍ مسبق، فإنّ فرص نجاحك ستكون أكبر لا محالة، أما لو أردت الجمع بين المواضيع فإنّك ـ حتّى وإنْ كنتَ على صواب في خطابك ـ ستقلّ من فرص نجاحك هذه المرّة.

إن من أهم أسرار نجاح حركة شريعتي وحدوية موضوع خطابه، وهو أننا نريد ضمان حياتنا الدنيوية عن طريق الدين. نعم، هو لم ينصّ على هذا صراحةً، إلاّ أن جميع الدلائل تنصّ عليه. ولو أن أحداً أراد ضمان الدنيا والآخرة معاً لما حقّق ناتجاً يذكر. لقد ابتعدَتْ حركة بازركان ـ نوعاً ما ـ عن هذه الوحدوية، وكان ـ في الواقع ـ بصدد الجمع بين الدنيا والآخرة في آنٍ واحد. وإذا كانت حركة شريعتي قد حظيت بنضجٍ أكبر من حركة بازركان وسائر حركات الفكر الديني في السابق فإن ذلك عائدٌ إلى التزام شريعتي بوحدوية الموضوع في التنظير والتطبيق معاً، وكأنّه غير معنيّ بموضوع الآخرة إطلاقاً، في حين أنها قابعةٌ في صميم أفكاره، محرزة وفقاً للمفاهيم البروتستانتية.

ويمكن تصنيف الحركات الفكرية في مجتمعنا، وفي العالم الإسلامي، كالتالي:

١. الحركات الفكرية الساعية إلى إحراز الدنيا والآخرة معاً.

٢. الحركات الفكرية التي تعدّ الآخرة من لوازم الدنيا، ولهذا ينصب سعيها على بناء الدنيا فقط.

وهذا القسم الثاني هو المعني بدنيوية الدين أو البروتستانتية، وهو أحاديّ الهدف والموضوع، ومختلف تماماً عن الحركات الفكرية والدينية الإصلاحية السابقة. فهذه الحركة تحمل شعار البروتستانتية المسيحية. أما مطلب السعي وراء إحياء الدنيا والآخرة معاً عبر قناة الدين فهو ما يعتقد به رجال الدين عندنا، ولا يزالون يدافعون عنه أيضاً. وهذا الأمر في رأيي صعب المنال؛ فقد علّمتنا تجارب الحركات الدينية هذه النتيجة، وهو ممّا يمكن أن نقدم إثباتاته بأنّ هذا المطلب مستحيل التحقُّق خارجاً. وليس معنى ذلك أنه لا يمكن إحياء الآخرة والدنيا عبر الدين، وإنما هي استحالة إحياء الاثنين في عرضٍ واحد، ولا يمكن ذلك إلاّ إذا جعلناهما في اتّجاه طولي، أحدهما يلي الآخر، أي أن نقول: إذا عمرت دنيانا عمرت آخرتنا بالتبع، وإذا كنا نفكر بالآخرة سيصلح أمر دنيانا بنفسه. أما إذا قلنا بأن الدين والدنيا كليْهما في عرضٍ واحد، ولا أحد منهما مقدّمة منطقية أو أخلاقية للآخر، وصِرْنا ننظر لهما معاً، فإنهما أطروحةٌ مصيرها الفشل.

كلمة الختام

كانت هذه نبذة عن حركة شريعتي وقراءتها بواقعية، وإعطاء صورة عن العلاقة القائمة بين الدنيا والآخرة، وبيان أن حركة الإصلاح الديني ستبقى مشوّشة ما لم يتمّ الإفصاح فيها عن طبيعة العلاقة بين الدنيا والآخرة، وإلا فلن تحقّق أهدافها.

وحين تنبّه شريعتي إلى«أن الدين الذي لا ينفع قبل الموت لن ينفع بعده» دأب على تحقيق أهدافه. أمّا بالنسبة إلى الحركات الإصلاحية التي لم تقدِّم حلاً في هذا الصدد فقد ظلّت في دوّامتها المشوّشة، وشوشت أيضاً أفكار الآخرين معها. علماً أنّه

لا ينبغي أن ننسى أن الدين الدنيوي هو مجرّد نظرية، لكنْ هل تؤيِّدها المفاهيم الدينية أو لا؟ وهل يمكن فهم الدين بعيداً عن الدنيوية، ودون المطالبة ببناء الدنيا، فيكون للدين دور مختلف؟ كلُّ هذه أسئلةٌ بحاجة إلى دراسةٍ مستقلة.

وعلى أيّ حال كان فهم شريعتي للدين هو أن بناء الدنيا مستلزِمٌ لبناء الآخرة، وأن الدين إذا لم ينفع قبل الموت لن ينفع بعده.

الهوامش

(١) لقد بيَّن شريعتي نظرته للبروتستانتية الإسلامية في مناسبات متعدِّدة، منها ما كتبه في (المجموعة الكاملة ـ باللغة الفارسية ـ ٢: ٢٩٢ ـ ٢٩٤): «على المفكِّر أن يسعى إلى خلق بروتستانتية إسلامية يحدث من خلالها ثورة فكرية جديدة في المجتمع. كما زلزلت البروتستانتية المسيحية أوروبا في القرون الوسطى، وأطاحت بكل مظاهر الرجعية القائمة باسم الدين، وباسمه جمدت الفكر والمصير. وخلافاً للبروتستانتية الأوروبية التي لم تمتلك العناصر الكافية، واضطرت إلى أن تصنع من مسيح الصلح والسلام مسيح التحرر والشمولية. فإن لبروتستانتية المسلمين عناصر جمة مليئة بالنشاط والحيوية والتنوير والمسؤولية العالمية، حيث الشهادة أبرز مفاهيمها، بالإضافة إلى مبدأ السعي الإنساني والمثابرة. كما أن تاريخ المسلمين حافل بالنضال ضد الظلم، والدعوة إلى المساواة، والمفردات التنويرية الملزمة بالحفاظ على حرية الإنسان... ومن خلال تيار «البروتستانتية الإسلامية» ـ لا سيَّما على صعيد التشيُّع، مذهب التصدي والانتقاد، حيث المبدأ هو المساواة والقيادة، وتاريخه الجهاد والشهادة الدائمة ـ يتم استبدال روح التقليد والتخدير لدى الشعب بروح الاجتهاد والمبادرة والانتقاد؛ ليستخرج هذه القوة الكامنة من صميم المجتمع وتاريخه. فيتخذ منها عناصر مولدة ومؤثرة في المجتمع، تنور عصره، وتحرك أبناءه.

(٢) من جملة تلك الانتقادات: ١. «لسنا نحن المثقّفين أو النخب جماعة مستقلّة عن المجتمع... فعندما نحلل ونفكر على أساس أمزجتنا المتنوعة. وانطلاقاً من عقيدتنا الخاصة بالدين، يبقى هذا المبدأ يحكم الجميع، وهو أننا جزء من هذا الكلّ، اسمه المجتمع، وهو هذا الحاضر بواقعه أمامنا ضمن ما يحده من أطر جغرافية وتوجهات عقدية، وبكل ما يكتنفه من واقع العاطفة والعلاقات والميزات والهموم. أما نحن المثقفون فسنبقى ننتمي إلى مجتمعنا الديني، وتاريخنا الديني أيضاً... ولا ينبغي للمثقَّف أن يحكم تمام المجتمع وفقاً لتوجهاته وتطلعاته الفكرية. إن هذا لهو من أبرز هفوات المثقفين. فنحن نعيش وسط مجتمع ديني، وننتمي إلى تاريخنا الديني، ونحيا في أجواء فكرية دينية، كما أن ثقافتنا دينية أيضاً. وإذا كان المثقف هو صاحب الوعي واليقظة، وعلى عاتقه يقع واجب إرشاد المجتمع وتنويره. فعليه ـ قبل كل شيء ـ أن يفكِّر في مد جسور الثقة بينه وبين أفراد المجتمع.

وهذا لا يتأتّى إلاّ من خلال عنصر الدين، والوقوف على تفاصيله، وتحليله تحليلاً علمياً، بوصفه شريان حياة المجتمع». (المجموعة الكاملة ـ باللغة الفارسية ـ ١٤: ٥ ـ ٦).

٢. «إذا كنتم قد سمعتم عن ارتكاز أفكاري على الدين والإسلام فإنّ ذلك نابعٌ من تبنّي الإسلام التجدُّدي الصادر عن النهضة الإسلامية، ولم تتبلور رؤيتي الدينية هذه من خلال استقراء الفرق والمذاهب والأديان، ودراستها واحدة تلو الأخرى، ثم خلصت إلى اختيار الإسلام بوصفه «الدين الأمثل»، وإنّما تم تحصيل ذلك عن طريقٍ ونهج آخر. وأنا إذ أعلن عن هذا الطريق هنا فذلك من أجل أن لا يقتصر خطابي على المثقفين والجامعيين المؤمنين بحقيقة المذهب والدين، بل بإمكان كل مفكّرٍ واعٍ، حرّ بأفكاره، ويرغب في خدمة مجتمعه، وإيصال رسالته لجيله، أن ينتهج النهج الذي سرنا عليه. المحصلة لم يكن اعتمادي عنصر الدين نابعاً عن العاطفة المجردة، الأمر الذي ساعد في دعوة المثقف غير المتفاعل مع الدين إلى الاعتماد هذه المرّة واتباع فكرتنا. غير أن تعاملي كان من باب الإيمان والواجب الاجتماعي، أما ذلك المثقّف فكان تعامله مقتصراً على الواجب الاجتماعي فقط، وهنا نقطة الاشتراك بيني وبينه». (المجموعة الكاملة ـ باللغة الفارسية ـ ٤: ١١ ـ ١٢).

(٣) يقول شريعتي في هذا الصدد، في (المجموعة الكاملة ـ باللغة الفارسية ـ ٢٠: ٤٩١): «لم يكن مثقف القرن الرابع عشر بصدد إلغاء الدين، بل بقي محافظاً على الدين المهيمن على أوروبا، وصار سبباً في انحطاطها وتخلُّفها، لكنّه غيَّر وجهته من الأخروية إلى الدنيوية، ومن الجمود على أعتاب الروحانيات والأخلاق إلى العمل والبناء والمثابرة، ومن الدروشة إلى الانتقاد، ومن الفردية والأنانية إلى الاجتماع والمصالح العامة، بمعنى التحول إلى البروتستانتية، أي إن المثقَّف صنع من ذلك المصدر الفكري والديني المهيمن على صميم أوروبا عنصراً منتجاً وفعّالا».

إذاً علينا أن نعتمد هذه الركيزة، لا ما قاله سارتر أو ماركس أو جان جاك روسو، فهؤلاء جاؤوا بعد قرنين من زمن التحوُّل. نحن لا بدَّ أن نعمل من أجل المجتمع الذي نعيش فيه، وليس من أجل رغباتنا الشخصية، وإذا كنا نهتمّ بـ (لوثر) و(كالفن) وإنجازاتهما فذلك لأنهما صنعا من القوة التي حكمت أوروبا ألف عامٍ بالراديكالية عنصراً خلاّقاً ومثمراً.

(٤) إن مَنْ يؤسِّس دنياه على الخيبة والتعاسة ستكون آخرته أكثر تعاسة وخيبة. ولا يتصوّر أن الجنّة هي المقابل لتقاعسه وضعفه وذلته في الدنيا. ولا يتصور أيضاً أنّ ما لم يتمكّن من تحصيله هنا سيناله في الحياة الأخرى. (المجموعة الكاملة ـ باللغة الفارسية ـ ١: ١٦).

الانتماء الحداثوي وإشكاليّة التعبُّد بالنصّ

قراءةٌ نقديّة في آراء مصطفى مَلَكيان

د. سروش دبّاغ(*)

ترجمة: محمد عبد الرزّاق

تمهيد

منذ زمن وموضوع العلاقة بين الدين والحداثة وعناصر كلّ واحد منهم محطّ اهتمام مفكّري ومثقّفي هذه البلاد. فراح البعض ـ ممَّنْ يندرج تحت عنوان المتنوّر الديني ـ يفرِّق بين ما هو حتمي وغير حتمي في مقوّمات كلٍّ من الدين والحداثة؛ بغية خلق حوار نقدي بين الاثنين. بينما ذهب آخرون ـ ممَّنْ يندرج تحت عناوين المتنوّر العلماني أو غير الديني ـ إلى القول بلا جدوائية التحاور بين الاثنين. إن النسبة القائمة بين الدين والحداثة هي التباين، بمعنى أنّه لا يمكن التماس أيّ نقاط اشتراك بينهما. وهناك أيضاً مَنْ يقول بتنزيه التراث سَلَفاً، فيرفض هذا النوع من التعامل مع القضية، فحكم ببطلان المحاولات الرامية إلى تحقيق هذا الحوار النقديّ برمّتها.

في المضمار ذاته تكلّم السيد (مصطفى مَلَكْيان) عن وجود تباين بين الدين والحداثة، لكنْ ليس بمعنى الحكم بعقم التراث والدين كأكبر مكوِّن في التراث، بل حكم من خلال استعراض جوهر الحداثة وجوهر الدين بتنافر الاثنين[1].

وسنسعى في مقالنا هذا إلى نقد استدلال ملكيان؛ استناداً إلى آخر مقابلة أجرتها معه صحيفة (شرق)، على هامش ندوة الدين والحداثة. وأيضاً بالرجوع إلى

(*) مفكّرٌ إيراني معروف، ومن منظّري الإصلاح الديني في إيران.

مقالاته في كتاب (سنّت وسكولاريسم) [التراث والعلمانية].

قد يكون من الممكن ترتيب استدلال السيد مَلَكْيان في مسألة التباين بين الدين والحداثة، وتنافي أجزاء مفهوم التنوير الديني ـ بوصفه مصداقاً لهذا المفهوم الكلي ـ على النحو التالي:

المقدّمة الأولى: إن أساس التديُّن هو التعبد.

المقدمة الثانية: إن أساس وقوام الحداثة هو النزعة الاستدلالية ونفي التعبد.

النتيجة: تباين الحداثة مع التديُّن.

هذا الاستدلال صحيح (Volid)، بمعنى أنّ الانتقال من المقدّمات إلى النتيجة صحيح شكلاً. أما من ناحية سلامة الاستدلال (soundness)، وصدق المقدّمتين، فالأمر بحاجةٍ إلى وقفة وتأمُّل.

وسنسعى بدورنا إلى اختبار صدق كلا المقدّمتين، مع الإشارة إلى ما يتعلّق بقيمتها الأبستمولوجية.

نقد المقدّمة الأولى (التعبّد أساس التديّن)

تنص المقدمة الأولى على أن أساس التدين هو التعبد. والتعبد عند هذا القائل يقضي بـ «أن (ص) هو (ض)»؛ لأن (س) قال ذلك. وبعبارة أخرى: التعبدي هو مَنْ بنى منظومة عقائده (setofbeliefs) على قدرة وهيمنة شخصٍ ما أو مجموعة من الأشخاص، دون أن يعرض كلّ واحد من تلك المعتقدات على ميزان العقل، ويحسب قيمتها المعرفية. فحَسْب رأي ملكيان إنّ كلّ إنسان متديِّن تعبدي؛ لأنه تلقى معتقداته بشكل تعبدي، دون إقامة دليلٍ عليها.

ويمكن مناقشة هذا المدَّعى من منظارين: **أحدهما**: وصفي (deseriptive)؛ **والآخر**: معياري (normative)، اعتماداً على طريقة التحليل المفهومي (conceptual analysis).

الاختبار الوصفي: لا بُدَّ في هذا الصدد من إلقاء نظرة على تاريخ الحضارة الإسلامية، ودراسة سيرة نشطاء هذه الحضارة. فإذا تجاوزنا طبقة المتديِّنين الوسطى

أو المعيشيّين ـ كما يعبِّر سروش ـ فإن طبقة المتكلّمين وطبقة الفلاسفة لم يكونوا تعبُّديين بالمعنى المذكور في نشاطاتهم الفكرية[٢].

فالمتكلّم أو الفيلسوف، كالفخر الرازي وابن سينا، كان شاغله الأول هو المجادلة والاحتجاج (arymentation). وقد بذل أرباب هذه الطبقة جهودهم في تنقيح معتقداتهم من المفاهيم الخاطئة والكاذبة. وبعبارة أخرى: كانوا يسلّمون بمقولة: (ص) يساوي (ض)، لا بداعي صدورها عن (س)، وإنْ كان البحث المنطقي والمعرفي مطابقاً لرأي (س) نفسه. بل يبقى الاستدلال واعتماد القواعد العقلية هو سيد الموقف، وليس الناتج والمحصلة. ولهذا نجد لدى غالبية هؤلاء المفكرين آراء ونظريات غريبة وشاذة في مجالات الفلسفة الوجودية وعلم المعرفة والأنتروبولوجيا، لا يستسيغها معظم أرباب التيار الديني. فإذا واجهتنا تعارضات بين أدلة القدماء واستنتاجات المحدَثين من الجانب المعرفي فإن ذلك لا يقلّل أبداً من شأن منطقية استدلالاتهم. فالمهم في الأمر أن هؤلاء المفكّرين كانوا يحملون في هواجسهم مسألة التعليل والبحث عن المسوغات (justification)، وإقامة الأدلة، حتّى وإنْ كان الكمّ الأكبر من آرائهم تلك غير معترَف به معرفيّاً، أو غير صادق أساساً.

دعونا هنا نقدِّم الاستدلال السابق كما يلي: إذا كان (p) مدّعانا، وهو عبارة عن: التعبُّد أساس التدين، فسيكون شرط صدق (p) استحالة العثور حتّى على متديّن واحد ليس متعبداً (q). وبواسطة قاعدة رفع التالي يكفينا في نقض (p) إثبات بطلان (q). وبما أنّه يمكن إثبات وجود متديّن غير متعبِّد، ولو واحدٍ في أقل تقدير، إذن يمكن الطعن في القاعدة (p):

مفهوم علاقة الدين بالتعبُّد عند مَلَكْيان

يجدر بنا هنا الوقوف عند مدعى ملكيان في مجال العلاقة المفترضة بين التدين والتعبد، وتحليل مفهومها جدلاً. فهو يرى ضرورة فهم الدين من خلال جوهره، وهو التعبُّد. ولن نعتني في هذه الرؤية بمسيرة تاريخ الأديان والمجريات التاريخية لظهور حالة التدين. وفي المقابل سنسلط قراءتنا على المقومات الضرورية لمفهوم الديانة، لنحدد

بذلك مرادنا من هذا المفهوم. وحَسْب ملكيان نحن هنا بصدد مثالية (idealtype) التديُّن ونمطيتها. ويكفي في تفنيد تعريفه لمفهوم التدين نفي ارتباط الدين بالتعبد بنحو تحليلي مسبق (priori - a)، وأنه يمكن نسبة الإنسان إلى التدين وإنْ لم يكن متعبِّداً. وبعبارة أخرى: إذا لم يكن مفهوم التدين متوقِّفاً على التعدُّد في العالم الممكن (possibleworld) حينها لا يمكن الحديث عن علاقة حتمية بين التدين والتعبد على صعيد المفهوم. افرضوا أن الشخص (s) في العالم الافتراضي لم يؤمن بدينٍ بعد، وافرضوا في الوقت نفسه أن (s) هذا يتمتَّع بعقلية جبارة (super mind) أيضاً، وتصوَّروا من جهةٍ أخرى وجود دين مثل (r) تتوفَّر فيه جميع الشروط والمفاهيم المعقولة. والآن افترضوا أن (s) قدَّم بعقليته الجبارة تقريراً منطقياً (justified) عن جميع تعاليم الدين (r)، وعدَّها من معتقداته، ومن ثم انتمى إلى الدين (r)، وآمن به، فهل يمكن القول بأن (s) آمن بالدين (r) تعبُّداً؟ طبعاً لا؛ لأنه لم يؤمن بقاعدة ص = ض في هذا الدين؛ لكونها صادرة عن (س)، بل كان قد فحص في أصوله العقلية، وتوصل إلى حجّيتها المعرفية بنفسه، أي يمكن افتراض تديُّن في عالمٍ ما لا يشترط فيه التعبد، وهذا يدلّ على أن التعبد ليس شرطاً مفهوماً في تكوين التدين.

وتوضيحاً لذلك إليك هذه المعادلة الرياضية: ٢ + ٢ = ٤؛ إذ يمكن القول بأن هذه المعادلة صادقة في جميع العوالم الممكنة، أي لا يمكننا تصوّر عالمٍ ما يكون فيه ٢ + ٢ = ٥، أو لا يساوي ٤. أما في ما مضى من البحث فيمكننا تصوّر وجود شخص (s) في عالم ما متديّن وغير متعبد في الوقت ذاته، وعليه لا يصحّ في مقام التحليل الحديث عن علاقة حتمية بين التدين والتعبد وأنهما لازم وملزوم. ولعل هذا هو السبب والدليل المبتني على منهج التحليل المفهومي، الذي يفسِّر لنا تعدُّد مكونات الدين عند الفلاسفة والعلماء في مقام الثبوت.

فشخص مثل مَلَكْيان يرى التعبُّد هو جوهر وأساس الدين؛ بينما يرى آخر، كسروش ـ برؤية عرفانية، تبعاً لجلال الدين الرومي ـ أنّ الهيام والحيرة هي أساس الدين المتين؛ في حين يذهب فيلسوف حداثوي (فيتغنشتاين) إلى أن الدين هو نمط ما أنماط الحياة (form of life) الإيمانية، والتي لا تعني بالضرورة قبول الأفكار

الكبرى لدى الأديان التاريخية في مجال الأنطولوجيا أو الأنتروبولوجيا، بل التديُّن عبارة عن تبنّي رؤية دينية تجاه الوجود، يواظب على تقويمها باستمرار. وهي من قبيل نظرة الشعراء إلى الكون، نظرة تحمل في طياتها مهابة الكون، بمعنى اشتمالها على الإيمان بوجود قدرة خارجية عن إرادة الإنسان تقاوم مطالبه. ولهذا السبب راح يهاجم ـ في درس مقولات في الاعتقاد الديني ـ الأب أوهارا الذي كان بصدد الاستعانة بالمفاهيم العلمية بحثاً عن خلق انسجام بين تعاليم الدين ونظريات العالم؛ إذ يرى فتيغشتاين أن التديُّن الحقيقي لا صلة له بالبحوث الاستدلالية، فهي شأن الفلاسفة والمتكلّمين[٣].

من جهة أخرى يرى فيلسوفٌ لاهوتي كـ (هيك) أن التحوّل من محور الذات (centeredness - self) إلى محور الواقع والحقيقة (reality centeredness) هو الركن الأساس في عملية التدين. فهو يعتقد أنه أينما أمكن تحقُّق هذا التحول في الشخصية تحقق معه التديُّن أيضاً.

النمطيّة المثاليّة، والترجيح بلا مرجِّح

لنفترض هنا أن جميع التعاريف المذكورة في أساس الدين وجوهره كانت منبثقة عن النمطية المثالية في الموضوع، إذاً كيف يمكن الحكم عليها وترجيح بعضها على بعض، فنختار أحدها ونترك البقية؟

الواقع أنه إذا كانت مكونات التدين لا ترتبط بمسيرة الأديان عبر التاريخ وتبلورها، بحيث يكون تعريفنا محدّداً بالدين التجريدي، غير الحاصل فعلاً، فإنّ الترجيح هنا سيكون أمراً اعتباطياً (arbitrary). فلماذا لا يكون جوهر التدين هو التحول في الشخصية، وليس التعبُّد؟ لماذا لا يكون الحيرة والهيام؟ ولماذا لا يكون أيضاً في الرؤية الكونية الخاشعة؟ فما دام تكوّن عناصر التدين بمنأى عن مرحلة تحقُّق الأديان وثبوتها ففي هذه الصورة يبدو أنه لا وجود لمعيار يميِّز بين الأفكار المطروحة حول جوهر الدين وقوامه.

يذكِّرنا هذا الموضوع بالنزاع الدائر بين الفلاسفة حول العلاقة الجدلية بين تاريخ العلم وفلسفة العلم. فكانت المدرسة الوضعية تعتقد أن بامتان فيلسوف العلم

تجاهل كتاب تاريخ العلم، فيطرح آراءه في ترسيم حدود العلم ونظرياته من منطلق كونه فيلسوفاً وحَسْب. أما في الوقت الحاضر فيبدو أن هناك إجماعاً بين فلاسفة العلم في قدرة فلسفة العلم على الهيكلية العقلانية لتاريخ العلم. وعليه لا يمكن غضّ الطرف عن تاريخ العلوم الحديثة في التنظيرات العلمية، ونمطيات بلورة النظريات العلمية. وبعبارة أخرى: إن فلسفة العلم هي المنظومة التي تشتمل على الجانب الوصفي التجريبي من جهة، وعلى الجانب الافتراضي المعياري من جهة أخرى، وهو من قبيل: البحث في المعنى والواقعية، والصدق والتعليل. ولنستذكر هنا كلام (لاكاتوس) حين قال: إن فلسفة العلم لا شيء بدون تاريخ العلم، وتاريخ العلم أعمى بدون فلسفة العلم. ونحن نعتقد بأن الرؤية التجريبية التاريخية البعدية مقدّمة على غير التجريبية وغير التاريخية من الناحية المنهجية؛ لأنه في غير ذلك لن يكون من الواضح عن أيّ دين نتحدَّث. فهو دينٌ غير واضح المعالم، ولم يبصر النور بعد، ولا موطن له سوى ذهن المفترض وخلده. فما العلاقة بين ما يصدق عليه الأديان التاريخية المتحقّقة وقراءتنا لمفهوم الدين؟ إذ في هذه الحالة سيكون مرادنا من التديُّن ومقوماته اعتباطياً واجتهادياً شخصياً"[٤].

نقد المقدّمة الثانية (الحداثة ونفي التعبّد)

بعد إكمال مناقشة المقدّمة الأولى ننتقل إلى مناقشة المقدمة الثانية. حيث يرى السيد مَلَكْيان أن أساس الحداثة هو العقلانية والاستدلال ورفض التعبُّد. ومراده من العقلانية أن الشخص الحداثوي إذا كان قبل بمقولة ص = ض فذلك لم يكن بداعي صدورها من (س) تحديداً، وإنما جاء ذلك نتيجة قياسات عقلية أيَّدَتْ لديه صحة هذا المضمون. وبعبارة أخرى: إن ص = ض صادقةٌ؛ لأن ص = ج، وج = ض. وبهذا يكون الاستدلال المذكور ـ المتضمّن لرفض التعبُّد ـ هو أساس الحداثة وقوامها. وما يلزم من شرط في مدّعى مَلَكْيان هذا هو أنك لن تجد حداثوياً واحداً يؤيِّد عدم إنتاجية الاستدلال المتقدّم للمعرفة، ودعمه لمنظومتنا الفكرية. فإذا وجد مَنْ لا يؤيِّد جدوائية الاستدلال سنرجع إلى تفنيد المدَّعى عن طريق قاعدة رفع التالي. لذا سنستعين ـ في

إثبات وجود هذا الإنسان الحداثوي ـ بآراء أولئك الذين نعدّهم حداثويين حَسْب فهمنا المتعارف للحداثة والحداثوية والعالم الحديث[٥]. ولنأخذ في عالم المعرفة التأصيليين (foundationalists)، أمثال: (ألستون) و(بلانتينجا)؛ إذ يقولون بأن بناء المعرفة الإنسانية يتكوَّن من طابقين: **أحدهما**: المعتقدات الأساسية؛ **والآخر**: المعتقدات غير الأساسية. أما الأخير فهي المعتقدات التي تستمد شرعيتها بطريقة استنتاجية (inferential) من المعتقدات الأساسية، التي هي بدورها منطقية وذات شرعية أيضاً، إلا أن شرعيتها لم تستمدّ من معتقدات أخرى، بل إنها تتأثّر عن طريق بعض المصادر كالإدراك الحسّي (perception) أو الحدس (intuition) والشهود، وهي مصادر ليست على شاكلة تلك المعتقدات، وإلاّ سنقع في التسلسل ـ كما يقول التأصيليّون ـ، وسيخيِّم التشكيك على أفكارنا. وليس الكلام هنا حول أقسام التأصيلية، وحجية المعرفة لكلّ قسم بوصفها تنظيرات تعليلية، فهذا الموضوع قد استوفى حقّه في علم المعرفة بنحوٍ كامل نوعاً ما[٦]، وإنّما الكلام هو عن انتفاء الاستدلالية في الرؤية التأصيلية للموضوع المنظور، وبعبارة أخرى: إن العملية الاستدلالية في التأصيلية تقف عند حدٍّ معين، ويتم تحصيل شرعية المعتقدات وعللها بواسطة سبل غير استدلالية، فهل يمكن ـ حَسْب هذا التقرير ـ نفي الحداثوية عن النظرية التأصيلية في باب المعرفة؛ نظراً لكونها تنحرف عن منحى الاستدلالية في هذا المقام؟

كذلك موقف أرباب الشهود والحدس (intuitionists) حين رأوا ـ في مبحث الأخلاق ـ بأن فاعل الأخلاق يتوصَّل إلى صدق المدّعى الأخلاقي عبر نافذة الشهود، وليس بالاستنتاج والاستدلال. فعلى سبيل المثال: يقارن (روس) بين حجية التصديقات الأخلاقية ـ كقاعدة الوفاء بالعهد واجب ـ وحجّية نمط الاستنتاج (form of inference) الذي لا يعوّل على مقدمات أخرى، بل تتحقق حجيته بطريقة غير استنتاجية.

في الواقع يشهد الوسط المعرفي الحداثوي مذاهب لا تؤيّد معرفية الاستدلال في المعنى المذكور، وترى أن قسماً لا يُستهان به من مجموع معارفنا يستمدّ شرعيته من قنوات غير استدلالية. نعم، قد لا يعدّ البعض الحدس والشهود من منابع المعرفة، أو إنّهم لا يعترفون باستدلالات التأصيليّين، لكنّ هذا لا يُلغي انتماء الشهوديّين

والتأصيليين إلى الحداثوية، فـ «الحداثة هو أن لا تخذل المقابل إذا ما طالبك بالدليل، فإنْ وصلنا إلى مرحلة عجزنا فيها عن تقديم الدليل فسنلتزم الصمت في قضية «ك = ق» إذا كنا حداثويين، إمّا إذا أيّدنا «ك = ق» دون دليل على ذلك فسنكون قد ابتعدنا عن الحداثة، وصرنا متعبدين»(٧).

افرضوا أنّني قدّمت دليلاً على «ك = ق» بهذا النحو: بما أنّ «ك = ل» و«ل = ق» إذن «ك = ق». فإن سئلت عن حجية «ك = ل»، ومن أين أتت؟ سأقول: لأن «ك = م» و«م = ل» إذن «ك = ل». ثم إنْ سئلت عن حجية ودليل «ك = م» فسأقول، بوصفي التأصيلي: إن قاعدة «ك = م» هي عقيدة غير مستنتجة، ولم تستمد حجيتها من سائر المفاهيم والمعتقدات، وإنّما هي نتاج الحدس والشهود بطريقة غير استدلالية. فهنا في الواقع لم ألتزم أنا التأصيلي السكوت تجاه حجّية قاعدة «ك = م» ومن ثم تجاه «ك = ق»، لكنّني في الوقت ذاته لم أقدّم استدلالاً يقنع مَنْ هو ليس تأصيلياً. إذن هل يصح أن يقال: إن هذا الموقف التأصيلي ليس حداثوياً؛ نظراً لمطالبة غير التأصيليين بدليل إثبات، ورفضهم المعتقدات الأساسية غير المستنتجة؟ الأمر ـ على ما يبدو ـ ليس كذلك إطلاقاً. وعليه يمكن القول بوجود فلاسفة وعرفيين حداثويين لا يشترطون الاستدلال بالمعنى المذكور في تبلور المعرفة.

أيضاً ـ وكمثالٍ آخر على ذلك ـ مسألة الاستدلال في اتّباع القواعد والبراهين (following argument - rule)، حيث كان مغزى كلام (فيتغنشتاين) في هذا الصدد ـ بوصفه فيلسوفاً حداثوياً ـ يتمحور حول نفي إمكانية تقديم صورة منطقية لضرورة اتّباعنا للقواعد؛ لأن التعليل المعرفي لكلّ دليل منطقي يستلزم دليلاً منطقياً آخر، وهكذا دون توقّف عند حدٍّ من الحدود المنطقية. وهذه المحاولة في التعليل المعرفي تقودنا إلى التسلسل، دون إفادة معرفية تذكر. إذن فما يحصل عند فهم القاعدة واتباعها هو عبارة عن نوع من المواجهة غير النظرية (non-tneoretical confrontation) مع القاعدة، وهي مواجهة تقع في «آن» واحد، دون أن تجد لنفسها تفسيراً. ولا بُدَّ في تحقُّق هذه المواجهة قبل قول أيّ شيء القيام بعملٍ ما واللجوء إلى الممارسة (practice)(٨).

ولسنا هنا بصدد التفصيل في هذا البحث الفلسفي، ومناقشة ما له وما عليه في ما يخصّ استدلال اتّباع القواعد، فهو يتطلّب مساحة مستقلّة وفرصة أكبر. لكنّ القضية الأهمّ التي تشكّل قوام بحث القائلين بهذا الاستدلال هي أنّ أهمّ مواجهة معرفيّة لنا مع العالم لا تطالبنا بدليلٍ بالمعنى المذكور. فإنّ أهمّ وأولى أفكارنا وتعاملنا المعرفي مع العالم من حولنا لم تؤسّس على الاستدلال والممارسة(٩). ويمكن رفض هذا القول ومخالفة أصحابه، لكنْ يصعب نفي الحداثوية عنهم.

وعليه يمكن الوصول إلى نتيجةٍ مفادها: لا علاقة بين الحداثوية والاستدلالية.

ويبدو أن استدلال السيد ملكيان ـ وعلى الرغم من صحّته شكلاً ـ عرضة للطعن بكلا مقدّمتيه مضموناً، وهو بحاجةٍ إلى إعادة تشكيل. فقد يكون صائباً في مدّعاه حول علاقة الدين بالحداثة، لكنّ ما قدَّمه من أدلةٍ على ذلك لا ينهض بإثبات المدّعى.

الهوامش

(١) أردنا من مفردة الجوهر المعنى الذي يستعمله السيد ملكيان غالباً، فليس هو التعريف الجوهري (essentialistic) المعتمد على الجنس والفصل، بل يراد منه مكوّن ومقومات مفاهيم الدين والحداثة. انظر في نقد القراءة الجوهرية في مجال تكوّن المفاهيم: مصطفى ملكيان، مشتاقي ومهجوري: ٩٧ ـ ١٣٤، طهران، نگاه معاصر، ١٣٨٥. وفي نقد القراءة الجوهرية في مجال مفهوم الاستنارة انظر: بابك أحمدي، كار روشنفكري: ٢١١ ـ ٢٢١، طهران، مركز، ١٣٨٤.

(٢) وإنْ كان لا يمكن التسليم بأن جميع المتدينين المعيشيين هم متعبدون؛ لأن هؤلاء أيضاً كانوا يسعون في حدود طاقاتهم البشرية إلى إضفاء السمة العقلانية على كلامهم. فعلى سبيل المثال: تجد المتدين المعيشي يذعن بحديث الرسول؛ لأنه يؤمن بكونه الصادق المؤيَّد. ولهذا فإنّ عمله بأوامر الرسول ونواهيه يقوده إلى الصلاح والنجاح. وبعبارة أخرى: لا يذعن المتدين المعيشي بكلام كلّ مَنْ هبَّ ودبَّ؛ لأنه لم يؤمن بصدقه. وعليه فإن علية اتّباعه لشخصٍ مثل الرسول جاء نتيجة لصدقه وتأييده الربّاني. وهذا ما يمثّل دليله على ذلك. أما مسألة إثبات الدليل للمدَّعى من عدمه فهذا أمر لا يقلّل من سمته العقلانية أبداً. فيمكن أن يطعن في استدلاله، لكن ليس كلّ مَنْ طعن في استدلاله

فهو متعبِّد. فالخطأ في الاستدلال تابع لمجريات البحث والفحص العقلاني.

(٣) يرى بعض شراح نظريات (فيتغنشتاين)، ومنهم: (فيلبس)، أنه لا يصح الحديث على موافقة المفاهيم الدينية للواقع من عدمها. فكلُّ شيء عائد لرؤية (attitude) الفرد المتديّن للعالم. كما هو الحال في المثال المعروف عن لوحة البطّة والأرنب، فهي بطّة من زاوية، وأرنب من أخرى، فلا يصح أن نقول: ما هو واقع اللوحة الفعلية؟ فتحديد نوع الحيوان هنا تابعٌ لكيفية المشاهدة، وتحديد موضوع الرؤية بشكل حتمي وحياتيّ أيضاً. للاطلاع على آراء فيلبس انظر: أمير أكرمي، مقالٌ بعنوان: جون هيك واللاواقعية الدينية، فصلية مدرسة، العدد ٢، ١٣٨٤. وتجدر الإشارة إلى أن جون هيك أيضاً كان قد تأثَّر في طرح آرائه في موضوعة الإيمان الديني بنظرية فيتغنشتاين الدينية، التي تنص على عدم تعلق صيرورة الإيمان والحياة الدينية بقبول بعض المفاهيم والأفكار. (انظر: جون هيك، نظرية إي درباره إيمان ديني، ترجمة: هومن بناهنده، صحيفة كيهان، العدد ٤١.

(٤) يبدو من مسار الأديان التاريخية إمكانية فرض أكثر من جوهر ومكّون للتديُّن. فالدكتور سروش ـ على سبيل المثال ـ ذكر في بحوثه ثلاثة أنماط للتدين عبر التاريخ البشري، هي: التدين المعيشي، والمعرفي، والتجريبي. وحَسب رأيه فإنه يمكن أن تلتمس للتديُّن ثلاثة جواهر أو مكوّنات. للاطّلاع أكثر انظر: عبد الكريم سروش، أخلاق خدايان: ١٤٣ ـ ١٥٦، طهران، طرح نو، ١٣٨٤. وانظر أيضاً: عبد الكريم سروش، سنّت وسكولاريسم: ١ ـ ٢٠١، طهران، صراط، ١٣٨٤.

(٥) اقتصرت في مناقشة المقدّمة الثانية على منهجية البحث الوصفي؛ لأن المنهجية الافتراضية المنبثقة عن طريقة التحليل المفهومي في موضوعة الحداثة ستبتلى بتلك الإشكالات التي أشرنا إليها. فلا عائد من تقديم مقوّم أو مقوّمات لمفهوم الحداثة المنقطع تماماً عن تاريخها، سوى التعاريف الاعتباطية التفرُّدية. ولا يوجد مرجِّح عقلاني لأحد التعاريف على غيرها.

ونذكِّر أيضاً بأنه كما لا يمكن الحديث عن حتمية العلاقة بين التدين والتعبد في إطار التحليل المفهومي أيضاً لا يتوقَّف تكوُّن مفهوم الحداثة على العقلانية؛ إذ يمكن افتراض عالم وفيه شخص حداثوي (s)، وليس عقلانياً. وكما أن هذا القدر من التصوّر في الدلالة المعرفية (semantic) لا تناقض فيه أيضاً يمكن أن يعتبر دليلاً على إمكانية ذلك واقعاً.

(٦) انظر على سبيل المثال:

Audi,R .(2003) Epistemology: Acontemporaryintrod: Uction to the theory of knowledge (Rutledge: Newyork).

وانظر أيضاً: منصور شمس، آشنائي با معرفة شناسي، طهران، طرح نو، ١٣٨٤.

(٧) مصطفى ملكيان، سنّت وسكولاريسم: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، طهران، صراط، ١٣٨٤، مقال معنوية: گوهر

أديان (١).

(٨) يعتقد بعضهم في موضوع الاستدلال على اتباع القواعد ـ أمثال كريبكي ـ أن طريقة البحث هنا هي ضرب من الاستدلال التشكيكي (skeptical argument) الذي يترك ويهجر الواقعية في المعنى والصدق كلياً. وفي مقابل ذلك يأتي فيلسوفٌ مثل مكداول فينقد استدلال كريبكي، ويرى أن استدلال اتباع القواعد في البحوث الفلسفية يؤدِّي بنا إلى نفي الاتّجاه الأفلاطوني الميتافيزيقي في باب المعنى والصدق، ولا ينفي جميع القراءات للمعنى والصدق. ونقول باختصار: وفقاً للاتجاه الواقعي فإن وجود الأنماط اللغوية (liuguistic patterns) لا يسمح بأيِّ تلاعب في استعمال المصطلحات من قبل الناطق باللغة، فهي تقف في وجه إرادته ورغباته. الأمر الذي يعني ضمان أقلّ قدر ممكن من الواقعية في المعنى والصدق. انظر للتفصيل في الموضوع:

kripke, s. (1982) wittgensteinon Rules and private Language: An Elementary Exposition. oxford, Blackwell; Mcdowell, J (1998) Mind, Value, and Reality. Cambridge, London, Harvard University Press.

(٩) انظر في تفصيل الموضوع:

Luntley, M. the Role of Judgment, philosophical Explorations, special lssue, compttence: Educational philosophy of minded Agency, Branson.

أزمة المثقَّف الإيراني مع الحداثة

قراءةٌ في ازدواجيّة الموقف

د. مهرزاد بروجردي(*)

ترجمة: محمد عبد الرزّاق

تمهيد

في العام (١٣٠١هـ.ش) أصدر الكاتب حسن مقدم كتابه (جعفر خان أز فرنگ برگشته) (السيد جعفر عائداً من الغرب). ومع أن هذا الكاتب الفطن كان في سنّ السابعة والعشرين من عمره حينها إلا أن عمله الروائي التهكُّمي تجاه السيد جعفر ـ ذي النزعة الغربية ـ لا يزال موضوع اهتمام جميع الإيرانيين.

يعود جعفر خان من إقامته القصيرة في الغرب إلى وطنه الأم بعد أن رأى واطّلع على نتاجات الغربيين المادية والعلمية، فينظر إلى الثقافة التقليدية والتقاليد والعادات باحتقارٍ وانتقاص. فيجد أوروبا مهداً للتطوّر والرقي. ومع أن شخصية جعفر خان تبدو للوهلة الأولى قريبة من شخصية (بازاروف) (Bazarov) في (الآباء والأبناء)، إلا أنه في الواقع مختلف عن الممثل (ivan turgenev). وينتمي الاثنان إلى موجة الأجيال النرجسية التي كثيراً ما تعترض على تصرُّفات الآباء، ويصعب عليها تفهُّم الأقران من أبناء جلدتهم، ويتفهمون القيم المحلية، ويمجِّدون الغرب؛ بسبب تطوره العلمي، ويعودون

(*) أستاذٌ جامعي بارز. متخصِّصٌ في مجال علم السياسة والعلاقات الدولية. حائزٌ على شهادة الدكتوراه من الجامعة الأمريكية في واشنطن. له أعمال علميّة مهمة، ولا سيَّما في ما يتعلّق بالعلاقات بين المثقَّف الإيراني والغرب.

باللوم على آبائهم إذا خالفوا أو تجاهلوا الغرب. أما جعفر خان فلم يكن يتمتع بعصامية (بازاروف)، وروح التمرد على السنن والأعراف، فكان «الأبله المقلّد» يردّد ويقلد الغرب كالببغاء، دون أن يكون على معرفة حقيقية بماهية «الغرب». وفي هذا يكمن السبب في أن يبدي القارئ لكتاب (تورغنيف) تعاطفه مع بازاروف، فيسلط الضوء على مزاعم اللاجدوائية والتتفيه، ويوعزها إلى نظرته الحاذقة.

أما غرور ونرجسية جعفر خان فهي ممّا لا يطاق أبداً. وهنا نتساءل حقاً عن شغف المثقّفين بهذا الكتاب بعد مرور ثمانين عاماً على تأليفه، وما هو السرّ في هذا الإقبال الواسع؟

قد يكون من الممكن ربط جاذبية هذا الكتاب بشخصية مؤلّفه الأسطورية، فهو كاتب درس في سويسرا في عنفوان شبابه، وودع الحياة دون أن تتجاوز سنّه الثلاثين من العمر. ولعله غازل بذلك سجية الإيرانيين في الاستمتاع بالضحك والسخرية من الرزء والإخفاق والعجز الحاصل؛ وقد يكون من الممكن أيضاً أن يحسب طعن الكاتب برؤية جعفر خان الهازئة بالتقاليد والثقافة المحلية انعكاساً لما كان يدور من أحاديث مسمومة على لسان الوالي العثماني في الماضي، حين وصف ما اقتناه العائدون من الدراسة في الغرب بـ «السفلس»، وليس «الحضارة» الأوروبية[1].

والمحصّلة أن هذا النص الروائي من وجهة نظرنا بات يستهوي قلوب الإيرانيين لأمرين: حديثه الأخّاذ عن «الهوية» و«اللاانتماء»، الذي ما انفكّ يؤرق خاطر المثقف الإيراني تجاه الحداثة[2]، وسبل تطبيقها[3].

أما مقالنا الحالي فسيسلّط الضوء على النقطة الثانية. وسنستعرض الظاهرة السابقة التاريخية لظاهرة الاغتراب في إيران[4]، قبل التأكيد على مسألةٍ هامة في هذا المضمار، وهي أن المثقف الإيراني المتنور ـ خلال القرن الماضي ـ كان قد سمح للحداثة بالتسلُّل إلى أفكاره من جهة، لكنه بقي من جهةٍ أخرى على مسافة معينة من هذا الضيف الثقيل الظلّ، فبدأ بانتقادها، وصار ينظر لها في كل عصر بما يحكمه من أجواء السياسة في إيران. لقد فرضت الطبيعة المتقلّبة للأوضاع الداخلية والخارجية السياسية ـ طيلة هذا القرن ـ على المثقفين الإيرانيين أن يبقى قبولهم للحداثة مشروطاً

دائماً، فيستقون منها بطريقة نفعية (utilitarian) وصفتهم الخاصة، ثم يركّزون فيها على صنفهم المحبَّب. وبعبارة أخرى: هم يتعاملون مع الثقافة الفلسفية والعلمية الغربية بطريقة التاجر الحذر. ويمكن القول بشكل عام: إن المتنوّر الإيراني يرى في المتاجرة مع الحداثة الغربية تجارة مع الشيطان «faustian bargain»، ولم يُخْفِ مخاوفه من عواقب الأمور. ولهذا يجدر بنا حقّاً مراجعة هذه الفكرة أكثر من ذي قبل.

السابقة التاريخية لظاهرة الاغتراب في إيران

يمكن البدء بتتبع علاقات إيران بأوروبا في حكم الشاه عباس الصفوي في القرن السادس عشر الميلادي؛ إذ كانت إيران حينها على أعتاب انضمامها إلى المجتمع الدولي، على الرغم من انقطاع علمائها عن معطيات الثورات الفكرية (١٦٠٠ ـ ١٨٠٠م) التي خاضها الأوروبيون، وتجسَّدت في كتابات البعض منهم، أمثال: بيكون، ديكارت، غاليون، هوبز، هيوم، كانط، منتسكيف، نيوتن، باسكال، راسو، فولتر.

ولم يكن علماء إيران في القرنين السابع والثامن عشر ينظرون إلى الغرب كفلسفة منافسة لهم، بل كانوا يعدّونها بمثابة ثقافة ثانية، يسافرون إلى مراتعها، ويتجولون في غاباتها في بعض الأحيان. إذن هكذا كان ديدن المثقّف الإيراني، ولم يتمكّن أبداً من استقبال البراغماتية العلمية والواقعية الإنجلوساكسونية بانسيابية، بعيداً عن الهواجس والقلق، خلافاً لنظيره التركي.

كان لهزائم إيران العسكرية ـ ولا سيَّما مع روسيا ـ في مطلع القرن التاسع عشر، المقترن بنفوذ الاستعمار الغربي وتدخله بالشأن الداخلي، دورٌ في تغيير صورة الغرب في أذهان الكثير من الإيرانيين. فجاء قرنٌ من التحقير والمعاداة أعقب تلك الهزائم؛ لينقل الغرب من وجودٍ مجهول إلى خصم سياسي ثقافي غير مرحّب به، وخطر أيديولوجي محدق[٥]. وسرعان ما تحوّلت نظرة الاحترام للغرب إلى شعور بالمساس بالحيثيات القومية، وجرح عميق ممتزج باستكراه الأجنبي[٦]. وقد انتشرت «فوبيا الإنجليز» «وفوبيا الروس» بشكلٍ واسع في محاولة للتغطية على الإخفاقات الاجتماعية

والانتكاسات الوطنية.

وإذا ألقينا نظرة على ظاهرة الغربنة (westernization) في هذه الحقبة وجدنا أن المثقّف الإيراني ظلّ متمسكاً بالتقاليد وهو ذاهب في طريقه إلى اختيار منظومة ومفردات حداثوية. وعلى أيّ حال فإن أبرز ما كان يشغل بال المجتمع الكلاسيكي في موقفه تجاه الحداثة هو رغبته الجامحة في ترويض هذا الثور الهائج. وكما قال المؤرّخ المفكّر مانجول بايات (Mangol Bayat) فإن رواد الفكر والحداثة في إيران قد أصابوا في تحليلهم سرّ تقدّم الغرب وقدرته حين اختاروا «المشروطة» (الحركة الدستورية) و«العلم والفنّ»، إلا أنّه لم يتخلَّ أحدٌ منهم عن جذور أفكاره الموغلة في الثقافة الإيرانية، أمثال: ميرزا فتح علي آخوند زاده(١٨١٢ ـ ١٨٧٨)، ميرزا تقي خان أمير كبير(١٨٠٧ ـ ١٨٨١)، وحتى الميرزا عبد الرحيم طالبوف(١٨٣٤ ـ ١٩١٠).

يقول بايات في هذا الصدد: «لقد كان الفكر التقدّمي بين الإيرانيين في مطلع القرن التاسع عشر ينبض فعلاً بقلب «تقليدي» وكلاسيكي. فعلى الرغم من مطالبة هذه المجموعة من مفكّريهم بـ «الغربنة»، والدعوة إليها، إلاّ أن قليلاً منهم كان قد دعا إلى تقليد الغرب في عاداتهم بشكلٍ مطلق وتجاهل التراث الإيراني والإسلامي».

ويضيف على ذلك: «لقد كان المثقفون والإصلاحيون في القرن التاسع عشر بصدد البحث عن تعريف جديد للمجتمع. وعلى الرغم من رغبتهم ـ المضمرة أو الظاهرة ـ في تجارب أوروبا الاجتماعية والسياسية إلاّ أنهم اتّجهوا في نهاية المطاف إلى الفكرة التقليدية في الأفلاطونية الجديدة، التي تركز على بناء المدينة السماوية على الأرض، والمدينة الفاضلة لدى فلاسفة القرون الوسطى، وهي المدينة التي سيحكمها «الإنسان الكامل» أو «الفيلسوف الحاكم». ولا وجود هنا للمجتمع القائل بالأكثرية والحكم المؤسّس على إرادة الشعب»(٧). وبعبارة أخرى: على الرغم من لجوء العديد من المتنورين الايرانيين إلى القيم الحداثوية في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين؛ هروباً من التصادم مع الخرافات الموجودة في التفكير والتقاليد الكلاسيكية، لكنهم في الوقت ذاته كانوا يذهبون وراء معالم «الحداثة الصحيحة» بحذر وأناة، وكانوا يضعون شروطاً وتنقيحات عديدة في قبول المفاهيم، من قبيل: النزعة الإنسانية

(humanin)، والدور الحيوي للإنسان، والتغلب على الطبيعة، وأن التاريخ هو مسار تطور البشر، واعتبار العقل وسيلة في التقييم.

أما بالنسبة إلى جدلية العلم والدين فهي أيضاً لم تقدهم إلى هجر تراث المجتمع الديني، ولا إلى توجيه نقود جادة في صميم الفقه والعرفان الإسلامي(٨).

وقد بقي المثقف الديني الرافض للعلمنة متمسّكاً بعقيدةٍ مفادها: إن عملية إحياء المفاهيم الإسلامية، والرجوع بالمجتمع الإسلامي إلى سابق عهده في الازدهار والرقيّ، رهينٌ بـ «فهم المسلمين الصحيح للإسلام الأصيل»، وتجريده من شوائب الخرافات والأفكار المنحرفة. وهذا ما توضّحه لنا آراء (إدوارد شيلز) في كيفية قضاء هذه المجموعة من المفكّرين(٩) على «التاريخ الفعلي» (actual history)؛ بداعي مفهوم «الدين المنحرف» (revelation betrayed). فهو يعتقد أن الدول غير النامية ـ التي لا تزال شعوبها «تتحسَّر على ماضيها الزاهر، ونتاجات أسلافهم المبهرة»، وتعيش تحت وطأة الشعور بالنقص والعجز ـ ستكون حياتها السياسية أكثر تقدّماً في ظلّ «الاندفاع الحماسي نحو هيكلة وترميم المفاهيم الأخلاقية والدينية(١٠)».

مع هذا كلّه لا يزال من الممكن أيضاً نسبة هذا الجيل من المثقّفين في إيران إلى الحداثة والتجديد، لا إلى الكلاسيكية. وليس هذا نتيجة ما قدّموه من أجوبة وحلول على مشاكل المجتمع؛ بل لأنّهم قدّموا تساؤلات جديدة. وعلى أيّ حال لا يصح ولا يمكن تجاهل دور وأهمّية هذه المجموعة في إنعاش الحياة السياسية في المجتمع.

يقول شيلز: إن ظهور واستمرار الدول الجديدة في آسيا وأفريقيا ـ على رغم المدّ والجزر ـ يبقى مديناً لنهضة المثقّفين والمفكّرين في تلك البلدان(١١).

وبناءً عليه من الصعب جدّاً قراءة وفهم مسارات الحداثة وظهور الدولة القومية وتطبيقات العلمنة في مجتمعاتٍ كإيران دون تسليط الضوء على دور المثقّف داخل المجتمع. لقد سعى هؤلاء المفكّرون ـ بوصفهم حملة مفاهيم الثقافة والضمير التاريخي، والحداثة والقومية ـ إلى مدّ جسور فوق الهوّة الاجتماعية والفكرية التي أحدثتها عمليات الغربنة أو الأفكار الغربية؛ تقليلاً لوطأة اغتراب الذات الحاصل(١٢).

وحقّاً نجح هؤلاء المثقّفون ـ صنّاع الترابط ـ في تثوير الأفكار؛ نظراً لما يتمتعون

به من نفوذ اجتماعي أو سياسي. وقد تعاملوا وتفاوضوا بمهارةٍ مع الحداثة الغربية من جهة، كما حرصوا أيضاً على منع قوى السياسة الغربية من اقتحام حدود بلادهم من جهة أخرى(١٣). ومن خلال تمجيد وخلق الرموز الوطنية والأساطير القومية حافظوا على هوية الإيرانيين القومية(١٤). وكان أبرز هذه الشواهد التجارب الحاصلة بين الأعوام (١٣٠٠ ـ ١٣٣٠هـ.ش)، وتحديداً في عهد (إيرك هوبزبام) (Eric Hobsbawm)، حين أعلن أن العصر «عصر القومية» في جميع أنحاء العالم.

وهذا ما يدلّ عليه كلام (شيلز) أيضاً: «يعدّ «المغتربون» النواة الأولى لجيل الرعيل الأول من زعماء السياسة الديمقراطيين في معظم الدول غير النامية، لكن النزعة المعهودة في مقارعة الجيل السابق هي التي حملت الجيل اللاحق من المثقّفين على مواقف أكثر معارضة مع «الثقافة الغربية». وهذا ما فسح المجال أمام الثقافة المحلية والتقليدية للاستيلاء على أذهانهم أكثر من ذي قبل. وهكذا تتنامى فكرة الثقافة المحلية القديمة، فتقود الشعوب إلى النهضة والوعي»(١٥).

مع مرور السنوات الأولى من القرن العشرين بدا العديد من مثقّفي إيران المتأثّرين بالأحداث الجارية والتجارب المختلفة متردّدين في تقييم الحوار القائم حول موضوعة التنوير الأوروبي والرؤية العالمية، فقرّروا الاهتمام بالثقافة والتقاليد العريقة، ولا سيّما الجيل الذي عاش بين سنوات الحربين العالميتين، حيث شاهد وقائع مفجعة، كقيام الأنظمة الفاشية، ومذابح الحرب، والمحرقة البشرية، والقنبلة الذرية، ومهاجمة جيوش الحلفاء، وطرد (رضا شاه). وهكذا عانى وقاسى هذا الجيل تفاصيل المأساة، فأحسّ بمخاطر الحضارة الغربية على جميع الأبعاد والصعد(١٦). وقد وجّهت أحداث شهر مرداد ١٣٣٢هـ.ش ـ التي أدت إلى الإطاحة بحكومة الدكتور محمد مصدق ـ صدمة أخرى لجيل المثقّفين عقب الحرب العالمية الثانية(١٧). وكان تدخل الولايات المتحدة الفاضح في هذه الأحداث من جهة، ومواقف زعماء حزب (توده) (الشيوعي) المذلّة أمام الاتّحاد السوفياتي من جهة أخرى، عاملاً في تشاؤم وتشكيك أوساط النخبة الإيرانية بمصداقية علاقات هذه الدول العظمى، الأمر الذي أذكى جذوة القومية في نفوسهم بشكلٍ مضاعف.

وزاد في الطين بلة الأحداث الداخلية في إيران في العقدين ١٣٤٠ و١٣٥٠، فتعززت نظرة المثقّفين المزدوجة تجاه الغرب.

ثم إن هناك عوامل أخرى ألقت بظلال الشكّ على مصداقية الحداثة الغربية، من قبيل: أوامر الشاه غير المدروسة بتفعيل الحداثة، بروز الفجوة بين التعليم الحديث والتعاليم الدينية من جهة، وبين التقنية الجديدة والقديمة من جهةٍ أخرى، وكذلك دور الحركات المناهضة للاستعمار في العالم الثالث، واتساع الانتقادات والتشكيك الصادرة عن مفكّري الغرب تجاه نتاجات الحداثة[١٨].

ولا شكّ أن جميع هذه العوامل والأحداث كانت ستحول دون مراجعة المثقّف الإيراني لإخفاقاته وأفهامه الخاطئة[١٩].

مزيدٌ من الاغتراب الذاتي

ذكر الباحث المغربي (عبد الله العروي) في كتابه (أزمة المثقفين العرب) أن الغرب لم يكن مصدر الأزمة الفكرية وحَسْب، بل كان هو المنتج لأزمة المثقفين أيضاً. ورأى هذا الباحث أنه لا يمكن فهم مديات ردّة فعل المثقف العربي تجاه الغرب دون النظر إلى مفهوم التخلف التاريخي والثقافي: «لا شكّ أن المفكّر هو ربيب ثقافة مجتمعه، وهي الثقافة المرتكزة على محورَيْ: السياسة؛ والوعي. وهناك نوعان أيضاً لاغتراب الذات: أحدهما بارز، فهو عرضة للنقد والتحليل؛ والآخر مضمر وغير معترف به من الأساس. وفي الواقع فإن الغربنة هي عبارة عن نوع من اغتراب الذات و«الغيرية»، وهي الاتجاه نحو الانشقاق الداخلي ـ وإن كانت صحة أو بطلان هذا التحول مرتبطة تماماً بأيديولوجية الفرد نفسه ـ. لكنّ ثمة اغتراباً آخر للذات مستتر في المجتمع العربي المعاصر، وهو آخذٌ في الاتساع والتنامي. ولا بُدَّ من تصنيف هذا النوع في عداد إفرازات المبالغة في الإيمان بعظمة الماضي، والانبهار الفائق بالثقافة العربية الكلاسيكية»[٢٠].

لقد تجسَّد كلا النوعين المذكورين لاغتراب الذات في مواجهة المثقف الإيراني مع الغرب أيضاً. فإذا كان جعفر خان المتنكّر لجذوره نموذجاً للنوع الأول من

المثقف المغترب فإنّ نموذج النوع الثاني سيكون رجل الدولة المحافظ (مخبر السلطنة مهدي قلي خان هدايت)، الذي عاصر النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، فخبرته التجارب والأحداث؛ إذ كان كناقد متتبع للحداثة والحضارة الغربية يرفض بعض القرارات، كإلغاء الملكية الخاصة، وظهور المدن الكبرى، وتغييرات الحداثة في المحيط العائلي، وظهور الطبقة البروليتارية، وكذلك كان معارضاً أيضاً للحركات الثورية والنهضات النسوية. لقد كان لرؤى وأفكار هذا السياسي المحافظ، والأديب الدارس في ألمانيا ـ والشاغل منصب رئيس الوزراء في حكم رضا شاه التجديدي ـ، تقارب وثيق من أفكار الألمان المعارضين للتجديد والحداثة في ذلك العصر(٢١). وكان مخبر السلطنة كثير المقارنة بين عصره المنكوب والماضي، ويلوم على إرباكات الحداثة ومعضلاتها وما خلفته من انهيار للأخلاق، والتمايز الطبقي، وإلغاء الفردية، وهتك الحيثيات والحرمات، والانجرار وراء الرؤى المادية والنفعية الفردية، فرأى أن معالجة كلّ هذا تكمن في العودة الجماعية إلى السجايا الطيبة، وتهذيب النفس والأخلاق(٢٢).

وهنا تجدر الإشارة إلى وجود مفكّرين في عصر مخبر السلطنة هدايت ـ الذي طالب بالعودة إلى الماضي ـ أمثال: ماكس هورخايمر (Max Horkheimer) وتيودور أديرنو (Theodor Adorno) ممَّنْ وجَّه نقوداً في خضم دياليكتية التنوير إلى العقل العملي، الذي يزعم أن الذات هي الغاية بغضّ النظر عن القيم الأخلاقية(٢٣).

لم تكن الغالبية من المفكّرين والمثقّفين الإيرانيين على خلاف مع المفكرين المعارضين والمؤمنين بمبدئية الأخلاق، كمخبر السلطنة هدايت(٢٤)، الذي وجه انتقادات لاذعة وجريئة للحداثة الغربية. وكان البعض منهم أيضاً لا يرى جدوى حقيقية في هذه المعارضات. لكنّ الثنائية التليدة بين الشرق المعنوي والغرب المادي، وبين البراغماتية العلمية في أوروبا ونزعات الجمال والعشق في آسيا، أو بين التقاليد ومبادئ الغرب الشمولية، لم تفقد بريقها أبداً. ولعله يمكن القول بأن مخبر السلطنة وكثيراً من معاصريه لم يتمكّنوا من فهم تعقيدات ماهية وأبعاد الحداثة الغربية بشكلٍ صحيح؛ نظراً لقلة الوعي، وضعفهم في مجال تاريخ الفلسفة الغربية(٢٥).

ولهذا ظلّت أفكار هذا الجيل تجاه الغرب في دوّامة طويلة بين الرفض والقبول، وبين الرغبة والخوف، والتقاليد أو الاجتناب.

استمرار الشكوك وعوائد التجربة

وبناءً على ما ذُكر يبدو ـ بشهادة التاريخ الواقعي، وليس الخيالي ـ أن مسار الغرينة في إيران لم يشهد العديد من أمثال جعفر خان. ففي الواقع كان عددٌ قليل من المثقّفين على استعداد للتخلّي عن تراثهم الثقافي؛ شغفاً بالثقافة الغربية ودورها في رفع التخلف الاقتصادي أو الاجتماعي والعلمي(٢٦).

فحتى عقب الضمور التدريجي لزهو الحضارة الإيرانية لم يتجرّد أكثرية المثقفين من هواجس وهموم الثقافة المحلية. وهنا من المناسبة بمكانٍ أن ننظر إلى نتيجة هذه الشكوك، ونقيم عائدات إيران من هكذا نظرة مزدوجة تجاه الحداثة. ففي رأينا أن أهمّ دروس هذه التجربة الطويلة هو الوعي بلا جدوائية التقليد المتهور للغرب من جهة، والتمجيد الأعمى لتاريخ إيران وما فيها من جهة أخرى.

إن هذا التعدُّد والتنوع في عقد الندوات، ومناقشة العديد من المفاهيم والرؤى المطروحة بين مفكّري إيران المعاصرين، لهو خير شاهدٍ ودليل على أن العالم قائم على تعدُّدية الآراء والتمحيص فيها. إن هذا العصر يروي لنا رواية أيديولوجية تكسو مثقّفي إيران حلّة الانسجام والتقارب. أما على صعيد مواجهتهم الحداثة الغربية فهناك أيضاً مؤشّرات كثيرة تدعو إلى التفاؤل، وفيها الشيء الكثير من التحوُّل والتغيير. فلا يوجد اليوم مَنْ يبحث عن استنساخ الثقافة الغربية، ولا عن مقاطعتها بدافع الحقد والضغينة. لقد أبرم المثقّف الإيراني صلحه مع الحداثة؛ إذعاناً منه بالواقع وما تشهده فلسفتها وضروراتها من أبعاد شمولية، فراحت تترك بصمتها في كل أرجاء المعمورة(٢٧).

تسيِّر نظريات الحداثة في وقتنا الحاضر الاندفاعات المثالية لدى العديد من المثقّفين الإيرانيين. وهذا ما دعاهم إلى التفكير بمصداقية فصل الدين عن الدولة، وتصنيف مسألة الإيمان بالدين في عداد القضايا الفردية الخاصة بالإنسان، فأكَّدوا على ضرورة التعدُّدية السياسية. وفي الوقت الذي يشجبون فيه العالم الغربي؛ لما قام به

من تعدّيات ونهب لمقدّرات الشعوب على عهد الاستعمار، نراهم في الوقت نفسه يعارضون الخطاب المناهض للحداثة. ولعلّه يمكن إيعاز هكذا ظاهرة إلى قضية واقعية، وهي أن العديد من المتعلّمين الإيرانيين ينظرون إلى الغرب بوصفه جزءاً لا يتجزأ من هويتهم الوليدة، ولحمة من وعيهم المتصاعد. وما أبلغ قول المفكّر الفلسطيني (هشام شرابي) في وصف هذه الحالة: «إنني أنظر اليوم إلى الغرب فأزعمه كثرةً في وحدة، وعبارة عن مقولة ذهنية أو ظاهرة تتقولب في كلّ حينٍ بقالب ما. فهو المسيحية وأوروبا الحديثة، والمجتمع الصناعي. وهو الإمبريالية، والتقنية، والعنف أيضاً. وفي كل مرة يكتسب هوية جديدة، دون أن يكون له محور واحد ثابت، أو وحدة حميمية وداخلية. أما من الوجهة الخارجية فهو ظاهرة متّحدة فقط في نظر المجتمعات غير الغربية ـ كالصين والهند والإسلام ـ ممَّنْ تعرّض إلى سطوة الغرب ومواجهته العنيفة»[٢٨].

ولا شكّ أن مسألة تقديم صورة أحادية البعد عن الغرب لن تكون بالأمر السهل على كتّاب إيران ومثقّفيها. فهم يعرفون بأن الحداثة هي بمثابة ظاهرة ومقولة تاريخية حملت معها ثورات عظيمة استبدل خلالها «الإنسان» بـ «الفرد» أو «المواطن»، و«الوضع الطبيعي» بـ «العقد الاجتماعي».

ومع هذا فإن المجتمعات التي غلب طابع التقنية والصناعة على فهمها للحداثة ـ كإيران ـ تكاد تفتقد الأرضية الثقافية والاجتماعية اللازمة في خوض تلك الثورات. ولهذا ليس مستغرباً أن ترافق الإفادة من معطيات الحداثة المعنوية أو المادية خشية وريبة تكبّل الأيدي، وشكوك تكبح الجماح. ففي الثقافة التي ترتكز على الميتافيزيقيا، ولا تزال تعشق أمجاد الماضي، سيكون من الصعب التخلّص من مخاوف أن الحداثة ستترك فجوة في صميم الحياة حين تقتحم عرينها، وستمسّ باستقلالية الفرد وانتمائه حتّى تؤسّس عالماً لا مهرب فيه من تهميش الدين، والحياة الجوفاء على الماكينة والروتين. وحتى بالنسبة إلى أولئك الذين يستبعدون الحصول على نمطٍ آخر من الحداثة تبقى حتمية مجابهة الحداثة قائمة، ولو شكلياً. ويمكن تحليل هذه التوجّهات في مسألة واقعية، وهي أن الإيرانيين ما فتئوا يستذكرون أساليب العنف،

ورغبة الغرب في الهيمنة على الآخرين.

ومع هذا لا ينبغي ـ في رصد تعامل الإيرانيين المزدوج مع الحداثة ـ تجاهل القصور الموجود في الحداثة نفسها، وما لها من مردودات سلبية، والاكتفاء بتسليط الضوء على قصور رؤى المثقّفين. كما لا يمكن اختصار معالم الحداثة في بعض إفرازاتها، كالحرية والحقوق الفردية، فهناك أيضاً البيروقراطية والنفعية وإعمال العنف.

لقد منحت الحداثة للدولة القدرة على بسط هيمنتها على أبعد نقطة في حياة الإنسان، واختبرت أساليب جديدة في العنف، مستفيدة من مختلف الوسائل، كالتجسُّس واستراق السمع والمراقبة. فجعلت كلّ شيء في حياة المواطنين يسير تحت إشرافها، وامتلكت أحدث وسائل التعذيب والإبادة والحروب العالمية. وكلّ هذا يدل على تعطُّش الحداثة وبحثها عن تطبيق نوع من النظام الاجتماعي قائم على أساس العقاب والثواب. ولا بُدَّ أن نضيف على قائمة سلبيات الحداثة ظاهرة تلوّث البيئة والتضخُّم السكاني[29]. وبعبارة أخرى: علينا أن نذعن بأن الحداثة لم تقضِ على مظاهر العنف في حياة الإنسان، بل راحت تقدّم لذلك أنماطاً جديدة، يبرِّر ظاهرها الوصول إلى الأهداف وتحقيقها. ووفقاً لمجريات الأحداث العالمية في القرن الأخير لا بُدَّ من الإقرار بأن ما أطلقته الحداثة من شعار في توفير الحلول والخطط الحتمية وحلحلة أزمات الإنسان ومعاناته كان أمراً في غاية السذاجة والخسران والمبالغة أيضاً. يقول أحد الباحثين: «لقد باتت بعض نظريات القرن التاسع عشر ـ كالجبر التاريخي والتقدّم الإنساني الامتدادي ـ كالمعابد المهجورة»[30]. يُضاف إلى ذلك أنه وعلى الرغم من بلوغ شعاع الحداثة جميع الأرجاء إلاّ أن حجم تلألُئه يبقى رهيناً بالظروف الزمانية والمكانية. فقد أصاب (ماركس) حين اعتقد بأن مدّ السكك الحديد إلى الهند سيكون بمثابة جواز عبور الهنود إلى عصر الحداثة، لكنّ الأجل لم يمهله كثيراً لكي يرى بأمّ عينه أن الحداثة في الهند ـ كالعديد من بلدان العالم النامية ـ لم تتمكّن من الإطاحة بالعادات والتقاليد المحلية، كما أنها لم تحقّق هذه المرة ما حقّقته من مكاسب في الغرب[31]. ولا بُدَّ هنا من الالتفات إلى قضيةٍ أخرى، وهي أنه

رغم كون أوروبا هي مسقط رأس الحداثة فإنّها اليوم تعيش في كنف ورعاية الجميع حول العالم. ولهذا باتت تكتسب قالباً خاصاً في كلّ مجتمعٍ تدخله.

لا شكّ أنّه بإمكان المثقّفين الإيرانيين الإفادة من هذه النظرية عن طريق المشاركة في الحوار الدائر حالياً حول فهم الحداثة وقراءتها. وكما بات استكمال حياة الإيرانيين الفكرية يدعوهم إلى الترحيب بالوعي والمفاهيم الجديدة فإنّه ستتولد الثقة لدى المثقّف الإيراني بأن الهوية التعدُّدية المنبثقة عن تلك المفاهيم هي صمّام الأمان الثقافي في تأسيس واستقرار المؤسَّسات الديمقراطية داخل المجتمع؛ لأنّ هذه التعددية والتكاثر الاجتماعي هي بمثابة السدّ المنيع في وجه استبداد وغطرسة النظم الأخلاقية أو القيمية الأحادية، سواء كانت تقليدية كلاسيكية أو تجديدية حداثوية.

الهوامش

(1) roderic H Davison, “westernized Education in ottoman Turkey”, Middle East Joupnal, Vol. 15(summer 1961) , p. 299.

(٢) يعرف (أنطوني غيدنز) «الحداثة» بأنّها «عبارة عن مجموعة من الظروف التاريخية المساعدة على خلق الاختلاف». وهي تتأثر بالعوامل التالية: أ. نظرة الإنسان الخاصة تجاه العالم من حوله. أي الاقتناع بقابلية العالم للتغيير على يد البشر. ب ـ مجموعة معقدة ومتداخلة من المؤسسات الاقتصادية، وخصوصاً الإنتاج الصناعي واقتصاد السوق. ج ـ المؤسسات السياسية الخاصة التي تبني الدولة القومية والديمقراطية:

Anthony Giddens and Christopher pierson, conversations with Anthony giddens: Making Sense of Modernity, Stanford, Calif. Stand Ford University Press, 1988, p. 94.

(٣) اعتمدنا في مقالنا على تعريف (بيرمان) للحداثة في كتابه القيِّم:

Marshall Berman. All Thatissolid Melts into Air, New York, penguim Books, 1988.

ويرى بيرمان أن الحداثة هي عبارة عن «دأب الرجل والمرأة العصريين ليكونا هدفاً وسبباً في خلق التجديد واحتلال ما يناسب من مواقع»(ص ٥). ويضيف أيضاً: «إن حياة الحداثة هي عيش في أجواء تعد بالمغامرة والقوة والسعادة والتطور وتحول الإنسان والعالم معاً، كما أنها تهدد في الوقت نفسه بضياع المكتسبات الحالية والأفكار»(ص ٢٥). ويعتقد بيرمان أن (العصرنة) جاءت نتيجة التحوّلات الاجتماعية المتسبّبة في بروز هذه الأجواء العاصفة(ص ١٦).

(٤) الغربنة والاغتراب هي طريقة التفكير والعمل على شاكلة التقاليد الغربية ـ ولا سيَّما الأوروبية منها ـ، واستبعاد التقاليد المحلية.

(٥) لم تكن ردة الفعل هذه مختصّة بالإيرانيين وحدهم، فقد شهدت الإمبراطورية العثمانية على عهد الوالي عبد الحميد الثاني ـ قبل ثورة ١٩٠٨ ـ «تصعيداً حكومياً في محاربة كل ما يعد تغلغلاً للفكر الغربي، حتى أمرت السلطة بحذف مفردة «الفلسفة» من قواميس اللغة». راجع في ذلك:

Abdulhak Adnan Adiran, "Islamic and Western Thought in Turkey" Middle East Journal, Vol. 1(July 1974) , p. 275.

(٦) يمكن تلمس هذه الرؤية في كلام (ناصر الدين شاه) القاجاري(١٨٩٦ ـ ١٩٤٨) ـ الذي حكم إيران في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ، حين قال: «ليت الأوروبيين لم يدخلوا بلادي فيحملونا كل هذا الذل والمهانة، لكن بما أنهم اليوم متغلغلون في شؤون البلد لذا علينا أن نسعى في الاستفادة من تواجدهم بأكبر حجمٍ ممكن». نقلا عن:

William S. Haas, Iran , New York, Ams press , 1961, p. 35.

(7) Manyol Bayat, Mysticism and Dissent: Socioreligious Thoughtin Qajar Iran, Syracuse, N. Y. ,Syracuse University press. 1982, pp. 173 - 4.

(٨) مع أن بعض الباحثين والأدباء كانوا قد تعرضوا لنقد العرب والإسلام في الشعر ونصوص الأدب الساخر ـ أمثال: ذبيح بهروز(١٨٩٠ ـ ١٩٧١) وصادق هدايت(١٩٠٣ ـ ١٩٥١)، ومهدي إخوان ثالث(١٩٢٨ ـ ١٩٩٠) ـ إلا أن عمل أحمد كسروي وعلي دشتي كانت عبارة عن دراسات جادة على طريق التحليل النقدي للإسلام.

(٩) راجع حول هذه المجموعة من المثقفين:

Edward Shils, "The Intellectuals and the powers: Some Per - Spctives for Comparative Analysis, "Comparative studies So - ciety and History, Vol. (1958 - 59) , pp. 5 - 22.

(10) Edward Shils, "The Intellectuals in the political development of the New States", Political Change in Undr developed Countries: Nationalism and communism,ed. ,Gohn Kaursky, New York, Gohn Wiley and Sons, 1963, p. 223.

(١١) المصدر السابق: ١٩٥.

(١٢) يمكن أن نفكر هكذا، ونقول بأن عملية الغربنة والاغتراب أسهمت في ولادة طبقات اجتماعية جديدة ـ كطبقة عمال المدينة والطبقة المتوسطة ـ، وإنها أيضاً أحدثت تغييرات في الهيكل العام للأنظمة التعليمية والسياسية والاقتصادية والأدبية والأسرية في إيران ـ وغيرها من الدول ـ.

(١٣) ينظر (آرنولد توين بي) إلى المثقفين بوصفهم «الطبقة الوسيطة» التي تفهم ألاعيب الحضارة الوافدة، وبإمكانهم عن طريق ذلك أن يكونوا عاملا في قدرة المجتمع على العيش في أجواء تنقرض فيها التقاليد المحلية لتحل محلها تلك الطرق المفروضة من قبل الحضارة الغازية على مَن هم تحت سيطرتهم.

Apnold T. Toynbee, Astudy of History, Vol. 1, abridgeded, New York, Dell Publishing co. , 1917, p. 451.

(١٤) هذه النقطة بالذات جديرة بالاهتمام، وهي أن المثقفين ذوي الميولات الغربية ـ في إيران والعديد من الدول شبه النامية ـ كانوا من أشدّ المدافعين عن التيارات القومية.

(15) Shills, "Intellectuals in Political Development", p. 209.

(١٦) مع ذلك ترك المفكّرون الغربيون أثراً بالغاً على أفكار المفكّرين الإيرانيين. ومن أولئك المؤثرين نذكر: آغوست كونت(١٧٩٨ ـ ١٨٥٧)، دينزديدرو(١٧١٣ ـ ١٧٨٤)، ألكسندر دوما(١٨٠٠ ـ ١٩٧٠)، آنطول فرانسس(٨٤٤ ـ ١٩٤٤)، فيكتور هوغو(١٨٠٢ ـ ١٨٨٥)، جان دو لافونتن(١٦٢١ ـ ١٦٩٥)، عمانوئيل كانط(١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، ألفونس دو لامارتن(١٧٩٠ ـ ١٨٦٩)، غوستاف لوبون(١٨٤١ ـ ١٩٣١)، فلادمير لينين(١٨٧٠ ـ ١٩٢٤)، جون لوك(١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)، كارل ماركس(١٨١٨ ـ ١٨٣٣)، مولر(١٦٢٢ ـ ١٦٧٣)، منتسكيو(١٦٨٩ ـ ١٧٥٥)، باسكال(١٦٢٣ ـ ١٦٦٢)، جون جاك راسو(١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، تولستوي(١٨٢٨ ـ ١٩١٠)، فاميل زولا(١٨٤٠ ـ ١٨٩٢).

(١٧) لقد هزّ انقلاب ٢٨ مرداد كيان المثقفين، لكنّه لم يقلّل من شأنهم الاجتماعي. وكان (يانج) (T culyer Young jr) ـ أستاذ اللغة الفارسية والتاريخ الإيراني في جامعة برينستون ـ معاصراً لتلك الأحداث، ومطلعاً على المجريات عن كثب، فقد عمل لسنوات مبعوثاً للكنيسة، ومن ثم ملحقاً سياسياً وثقافياً في السفارة الإيرانية الأمريكية في إيران. ولهذا كتب في المثقفين الإيرانيين يقول: «من المتوقع جداً أن يكون المثقف الإيراني أهم جهة داعمة لسياسات الدولة، ليس في الوقت الحاضر وحَسب، بل في المستقبل أيضاً. فقد زاد من أهميتهم نشر الأساليب الحديثة في التربية والتعليم، ومساهمات المثقفين في المجالات السياسية والاجتماعية. وعلى الرغم مما قيل في شخصية الإيرانيين العاطفية فإن الثقافة الإيرانية تنبض دائماً بشواخص الكلاسيكية الواعية. فلطالما كانت مسألة شحذ الأذهان وإعداد الفرد من هواجس الإيرانيين وهمهم الشاغل. ففي الواقع لا يزال الجميع تضرب الأمثال بذكائهم الذاتي، وحب الاستطلاع، والمرونة والاستعداد في التنظير. إنّ للمثقفين المختصين جذوراً ممتدة في عمق السواد الأعظم من الشعب، وباتوا دعامة لهم. فطبقة الأميين العظمى ـ غير الجاهلة ـ تفخر دائماً بزهو قادة الفكر وآثارهم الأدبية والفنية.

T. cuyler Young Jr. "the social support of current Iranian policy", Middle East journal , 6, no. 2 (spring 1952), p. 129.

(١٨) كان المثقفون الإيرانيون في هذه الحقبة يدينون بالفضل إلى كلٍّ من: تشي غورا(١٩٢٨ ـ ١٩٦٧)، هانري كوربن(١٩٠٣ ـ ١٩٧٨)، فرانتس فانون (١٩٢٥ ـ ١٩٦١)، إريك فروم(١٩٠٠ ـ ١٩٨٠)، رينه غنون(١٨٦٦ ـ ١٩٥١)، مارتن هيغر(١٨٨٩ ـ ١٩٧٦)، لنين هربت ماركوزه(١٨٩٨ ـ ١٩٧٩)، تيبور منده(١٩١٥ ـ ١٩٨٤)، برتراند راسل(١٨٧١ ـ ١٩٧٠)، جان بيل سارتر(١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)، واسوالد اشبغز(١٨٨٠ ـ ١٩٣٦).

(١٩) للتحقيق في هذا الموضوع، يراجع:

Meherzad Boroujerdi , Iranian Intellectuuals and the West: the Torrmented Triumph of Nativism, Syracuse, N. Y. , Syracuse University Press, 1996.

(20) Abdallah Laroui, the crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism, Berkeley, calif, University of cali - fornia Press, 1976, pp. 156 - 55.

(٢١) راجع في نقود الألمان للحداثة:

Kevin Repp, Reformers, Critics, and the paths of German Mo - dernity: Anti - politics and the search for Alternatives, 1890 - 1914, cambrudge, ma, Harvard University press, 2000.

(٢٢) مخبر السلطنة هدايت، تحفه مخبري يا كار بي كاري، طهران، مطبعة المجلس، ١٣٣٣.

(٢٣) علماً أن نظرة مخبر السلطنة هدايت للحداثة تختلف في بعدها عن نظرة مفكّر كـ (راسو)؛ إذ كان الأخير يرى أيضاً بطلان طبيعة المجتمع المدني، ودعا الناس للتخلص من وباء الحداثة. أما مخبر السلطنة فلم يرَ في الملكية الخصوصية دلالة على الطمع والظلم، ولم يؤمن ـ خلافاً لـ (راسو) ـ بالإدارة الجماعية والعقد الاجتماعي. ومن المفارقات أن انتقاد الاستنارة في الغرب يصدر دائماً من اليساريين، في حين لا يزال اليمينيون في إيران هم المعترضون على العقلانية العالمية في عصر الاستنارة والإنسان العلماني.

(٢٤) لم يكن مخبر السلطنة هو الوحيد من أبناء جيله الذي انتقد الغربنة في إيران. هناك كتّاب آخرون أيضاً كانوا يدعمون سياسات التجديد في الدولة، وينتقدون في الوقت ذاته الغربنة وتقليد أوروبا في المجتمع، أمثال: محمد علي فروغي(١٨٧٦ ـ ١٩٤٢)، قاسم غني(١٨٩٣ ـ ١٩٥٢)، السيد ولي الله نصر(١٨٧٦ ـ ١٩٤٦)، العلامة القزويني(١٨٧٧ ـ ١٩٤٩)، غلام رضا رشيد ياسمي(١٨٩٦ ـ ١٩٥١)، السيد فخر الدين شادمان(١٩٠٧ ـ ١٩٦٧)، علي شايگان(١٩٠٢ ـ ١٩٨١).

(25) Anthony Giddens, Modernity and self - Identity: Self and society in the late Modern Age, Stanford,calif, Stanford Uni - Versity press ,1991, p. 16.

(٢٦) يذهب معظم الباحثين إلى أن كلاً من: الميرزا فتح علي آخوند زاده، والميرزا ملكم خان، والسيد حسن تقي زاده، كانوا من ضمن المجموعة الأولى من المثقّفين. علماً أنّ تقي زاده ـ وعلى الرغم من بداياته مطلع القرن ١٣٠٠هـ.ش في المطالبة بتقليد الغرب والانقياد له ـ سحب كلامه في مشارف العقد ١٣٣٠هـ.ش، وتراجع عن رأيه السابق. (انظر: سيد حسن تقي زاده، خطابه هاى آقاي سيد حسن تقي زاده در أخذ تمدن خارجي: ٧، طهران، منشورات باشگاه مهرگان، ١٣٣٩).

(٢٧) يمكن الاستعانة هنا باستدلال (آنطوني غيدنز) على التفكيك بين مفهوم المساحة (space) ومفهوم المكان (place) في الحداثة؛ إذ يرى أن ظهور الحداثة والترغيب في الاتصال مع الآخرين «الغائبين» لبعد المسافة فصل بين المساحة والمكان، أي المجال المادي للأحداث الاجتماعية. وحسب الحداثة فإن المكان يتحول إلى ظاهرة وهمية (phantas magoric)، بمعنى تأثير القوى الاجتماعية النائية على شكل وماهية المساحات المحددة بشكل ملحوظ. وعليه لن يكون هيكل المساحة المعنية

متأثّراً فقط بعوامله الداخلية، وإنّ ظاهر هذا الهيكل العام يخفي خلفه تأثير العوامل النائية، ودورها في تحديد ماهيته وطبيعته الواقعية.

Anthony Giddens, the consequences of modernity, Stanford. Calif, Stanford University press,1990, pp. 18 - 19.

(28) Hisham sharabi, "modernity and Islamic Revival: the critical task of Arab Intellectuals", contention: Debates in society, culture, and science, 2, No. 1 (Fall 1992), p. 129.

(٢٩) راجع في دراسة نماذج العنف والوحشية:

Anthony Giddens,the Nation - state and Violence ,Berkeley, calif, University of California press, 1985, and Jon Keane, Reflections on Violence, London, Verso, 1996.

(30) O - Azizal - Azmeh,Islam and Modernities, London , Verso, 1993, p. 20.

(٣١) يرى تشادهوري (Nivad chaudhuri)، المفكّر الهندي، «أن الغرب منحنا الفردية، وأخذ منا المواطنة».

الإيمان في عصر خفاء الله

ـ القسم الأوّل ـ

د. أحمد النراقي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمة

إن الإيمان عبارة عن حالة وجودية تتمثل بالارتباط الخاص بين طرفين، ويتجلى هذا الارتباط في صلب الأديان التوحيدية بين الإنسان والإله. ويكتسب التحقُّق لنوع الحالة الإيمانية في حياة المؤمنين طبقاً لنوع الارتباط القائم بين هذين الطرفين. ويمكن التمييز بين الحالات الإيمانية ـ في الحد الأدنى ـ على أساس قاعدتين هامّتين:

الأولى: قوّة أو ضعف الارتباط، أو اختلاف المراتب من الناحية الكمّية. وقد بيّن المولوي هذا المعيار في قصة ذلك الزرادشتي الذي دعَتْه جماعة من المسلمين إلى اعتناق الإسلام في عهد بايزيد البسطامي، فأجابهم بما مضمونه: (لا طاقة لي على تحمّل الإيمان الذي يتحلى به بايزيد البسطامي، فهو إيمان أفرزته التضحيات الجسام، وهو إيمان قد تجلّى بنفسه، لا كالإيمان الذي ساقني إليه مزاجي ورغبتي. إن الذي تفصله عن الإيمان مئات الأميال مثلي لا محالة يضمحلّ إيمانه بإزاء إيمانكم). ويبدو أن الاختلاف بين إيمان بايزيد وإيمان المريدين هنا يكمن في الدرجة.

الثانية: الاختلاف في نوع الارتباط، أو الاختلاف بين المراتب في الكيفية. يبدو

(*) باحثٌ وكاتب متخصِّص في مجال فلسفة الدين وعلم المعرفة. يُعرف بهذا الاسم. واسمه الحقيقي آرش نراقي.

أن الحالة الإيمانية لدى الإنسان المعاصر تختلف عن الحالة الإيمانية لإنسان ما قبل عصر التقدّم من الناحية الكيفية.

وفي ما يلي نشرح هذين النموذجين الإيمانيين، والاختلاف القائم بينهما باختصار:

نموذج الإيمان الإبراهيمي

يمكن لنا تسمية النموذج الأول بـ «نموذج الإيمان الإبراهيمي». وهو يحكي ـ إلى حدٍّ كبير ـ عن النموذج الإيماني في عالم ما قبل الحداثة. وخير تجلٍّ لهذا النوع من التجربة الإيمانية في الأديان التوحيدية نشاهده في سيرة إبراهيم. يطلق العهد القديم على إبراهيم أنه «أبو الإيمان»، كما يثني عليه القرآن واصفاً إيّاه بـ «المؤمن». إن أهم مشهد في سيرة إبراهيم يكشف عن حقيقة إيمانه هو مشهد تضحيته بولده. طبقاً لما جاء في العهد القديم[١]، وما نزل في القرآن، نجد النبيّ إبراهيم يرى في المنام أنه يؤمر بذبح ولده على مذبح التضحية[٢]. وتلبيةً لهذا النداء يبادر إبراهيم إلى أخذ ولده إلى موضع التضحية، ويضع السكين على رقبته، بيد أن السكين لم تترك أثراً في رقبة الولد، وبدلاً من ذلك فقد نزل كبشٌ؛ للتضحية به.

إن للأمر الإلهي في هذه القصة بعض الخصائص البارزة، وهي:

أولاً: إن هذا الأمر الإلهي يتعارض مع أعمق العواطف الإنسانية لدى إبراهيم، ألا وهي العاطفة الأبوية.

وثانياً: إن هذا الأمر الإلهي يتنافى مع الأصل الأخلاقي الذي لا يشكّ فيه أحد، ألا وهو قتل الإنسان البريء (خاصّة إذا كان هذا الإنسان مجرّد طفل لا ذنب له).

وثالثاً: كان يتعيَّن على إبراهيم تنفيذ هذا الأمر بأقسى أنواع الطرق والأساليب الممكنة، وذلك بأن يحزّ رقبة طفله بيده، وهو طفله الأثير على قلبه، والذي رزقه الله به في شيخوخته.

ورابعاً: إن النبي إبراهيم قد امتثل الأمر، بمعنى أنه أقدم بالفعل على وضع السكين على رقبة ذلك الطفل، وشرع بعملية الذبح، وكأنه بذلك قد ضحّى بهويته

الإنسانية. فالحقيقة أن الذي تمّت التضحية به في هذه القصة هو إبراهيم، وليس ولده الصغير. وإن مسار العملية يثبت أن التضحية قد أُنجزت ـ على خلاف التصوُّر السائد ـ؛ حيث إن الذي كان يجب التضحية به قد تمّتْ التضحية به فعلاً. فإن إبراهيم قد حزّ بتلك السكين رقبة «كينونته الذاتية».

وخامساً: إن الله لم يمنحه صفة «المؤمن» إلاّ بعد انتهاء هذه القصة تماماً.

إن هذه القصة تعكس حقيقة الإيمان في تعاليم الأديان التوحيدية. وإن جوهر هذه التجربة يعبّر عن تغيير في مركز ثقل الوجود، ونقله من الذات الإنسانية إلى الذات الإلهية. وهذا التحوّل أو التبدّل في المزاج هو الذي يُطلق عليه العرفاء من المسلمين تسمية «الإماتة»، أو «الموت الإرادي»، أو «الموت قبل الموت». وقالوا بأن أفضل تجلّيات هذا النوع تجدها في تجارب العشق التي تحدث في الدائرة البشرية.

إن كنوز الإيمان تخرج من تحت أنقاض النفس. وعليه فإن التجربة الإيمانية الإبراهيمية تشتمل على نوع من «التفويض» أو «التضحية بالنفس». يتعين على الشخص أن يتخلّى عن ذاته، وأن يهب كلّ وجوده إلى الآخر. وبعبارة أخرى: عليه أن يبدّل الوجود المنغلق على الذات، ويحوّله إلى الوجود المنفتح باتجاه المحبوب الأوحد.

وإن لهذه التضحية بالذات عدّة خصائص:

الأولى: إنه ينبثق عن ثقةٍ عميقة. فإن مجرد الاعتقاد النظري بالله لا يمكن اعتباره إيماناً، فالمؤمن ليس هو الذي يعتقد جازماً بصدق القضية القائلة: «إن الله موجود»، وإلاّ كان إبليس أول المؤمنين. وعليه ليس الإيمان صرف اعتقاد، بل هو نوع من الوثوق. إن إيمان المؤمن يتجلّى في خشوع القلب، وفي خضوع الجوارح في حضرة الله، بمعنى أنه يتخطّى حدود الاعتقاد بقضية، ليبلغ قلعة الثقة الوجودية الحصينة.

الثانية: إن هذا النوع من المرتبة الإيمانية يقوم على تصوّر إله ملموس ومجسّد، بمعنى الإله الذي يمكن له أن يدخل طرفاً في علاقة تقوم بين طرفين، علاقة من نمط العلاقة التي تقوم بين «المتكلّم والمخاطب». إن هذا النوع من العلاقة يتجاوز الحالة السطحية، ويمتزج بروح الفرد، ويزدهر في أعماق وجدانه وهويته.

إن العلاقة بين «المتكلّم والمخاطب» ـ خلافاً للعلاقة بين «المتكلّم والغائب» ـ لا

يمكن أن تكون علاقة فاترة يشوبها البرود. إن ارتباط عالم الفيزياء بالمادة الفيزيائية يفتقر إلى العمق، ويبقى مقتصراً على سطح الظواهر، في حين أن علاقة الفرد تحظى بصدقية علاقة حميمة وذات معنى، ومفعمة بالتواصل الشخصي والوجودي. وبطبيعة الحال فإن العلاقة بين «المتكلّم والمخاطب» بدورها تكون على ضربين؛ فأحياناً يكون وثوق «المتكلّم» بـ «المخاطب» وثوقاً آلياً، بمعنى أن المتكلّم ينظر إلى المخاطب بوصفه آلة وأداة يمكنها أن تلبي بعض حوائجه بجدارةٍ وكفاءة؛ وتارة يكون وثوق «المتكلّم» بـ «المخاطب» وثوقاً ذاتياً، بمعنى أن تكون لذات المخاطب مدخلية في صلب هذه العلاقة، وبمعنى أن المتكلّم لا يريد المخاطب لشيءٍ وراء ذاته، فليست الغاية من هذه العلاقة غير المخاطب. إن المؤمن في مراتبه الإيمانية المتدنّية يتجلّى بوثوق آلي بالله، وهو وثوق يتجلّى بشكلٍ خاص في إطار «دعاء طلب الحاجة». وأما في المراتب العليا فإن المؤمن يتحلّى بثقةٍ ذاتية مطلقة بالله، بمعنى أنه لا يريد الله طمعاً أو خوفاً، بل يريده لذاته. وإن هذا النوع من الوثوق يتجلّى في المراتب العليا من الدعاء، وهو دعاء المحبّة ودعاء الفناء في ذات الله، الذي هو عين انعدام الدعاء.

الثالثة: طبقاً لما تقدّم فإن حقيقة التجربة الإيمانية التي هي من نمط العلاقة بين «المتكلّم والمخاطب» تقوم بين خليلين، بمعنى أن جوهرها هو الثقة الذاتية بالمحبوب.

الرابعة: إن العلاقة الإيمانية علاقة حميمة ومفعمة بالحماسة والتضحية والتفاني. وإن النبي إبراهيم قد عمد إلى التضحية بأغلى ما يملك من أجل اجتياز الهوّة القائمة بينه وبين الله. إن هذا التفاني هو سرّ السعادة والازدهار الروحي والمعنوي.

ومن باب المثال: ورد في سيرة أبي سعيد أبي الخير أنه مرّ ذات يوم بلمّة من الشباب يحملون رفيقاً لهم يافعاً على أكتافهم، ويهتفون ويهلّلون له، فسألهم الشيخ: مَنْ هذا الشاب؟ فقالوا له: «إنّه أمير المقامرين»، فاستدعاه الشيخ وقال له: كيف استحقَقْتَ هذه الإمرة؟ فقال: «أيها الشيخ... لقد حصلت عليها بصدق التضحية، وطهر التفاني». فندت عن الشيخ صيحة وقال: «ضحِّ بصدقٍ، وافنَ بطُهْرٍ، وكُنْ أميراً!».

عندما نضمّ هذه العناصر إلى بعضها نصل إلى صورة عن الحالة الإيمانية

الإبراهيمية، وهي علاقة روحية عميقة بين موجودين ملموسين، قائمة على أساس من الثقة الحماسية المتفانية، وتنقل مركز ثقل الوجود من «المتكلّم» إلى «المخاطب»، ومنذ تلك اللحظة يغدو مدار ثقل المتكلّم مركزاً لثقل المخاطب. وهذه هي العلاقة التي يطلق عليها مفهوم «الوجد». وعليه فإن جوهر الإيمان الإبراهيمي هو نوعٌ خاص من التجربة العاطفية.

إن من أهم التعاليم العرفانية التقليدية هي الحقيقة التي تقول بأن الإيمان هو الوجد. وقد توصَّل العرفاء في خصوص الإيمان وعلاقته بالوجد إلى حقيقتين هامتين؛ إحداهما بشأن ماهية الله؛ والأخرى بشأن حقيقة السلوك المعنوي.

عندما تكون ماهية الله منظورة للعارف فإنه يراه في الدرجة الأولى وقبل كلّ شيء كائناً محبوباً، دون أن يكلّف نفسه عناء الخوض في تعقيدات العلّة الأولى أو المحرِّك الأول أو واجب الوجود أو ربّ الأرباب وما إلى ذلك. إن العارف يرى مكمن العلاقة بين الله والإنسان في إطار الحبّ، بعيداً عن دائرة العلّية والمالكية، «دون أن يقلل من شأن خالقية الله ومالكيته».

وإنّ لإمكان حبّ الله عند العارف مفهومين في الحدّ الأدنى:

طبقاً للمفهوم الأول يكون الله معشوقاً. وقد ورد في الحديث القدسي: قال داوود عليه السلام: «يا ربِّ، لماذا خلقْتَ الخلق؟» قال: «كنتُ كنزاً مخفيّاً، فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف».

من هنا كأن الله عندما خلق الكون قد أبدع مشهداً من الحسن؛ كي يظهر جماله من خلاله، ويستهوي قلوب عباده. وكأن العالم مرآة تعكس جمال الله. وفي هذا المقام تكون إمكانية حبّ الله بمعنى كون الله معشوقاً.

وطبقاً للمفهوم الثاني من العشق يمكن لله أن يكون عاشقاً. وقد ورد في الحديث القدسي أن الله قال لنبيّه الأكرم صلى الله عليه وآله: «لولاك لما خلقت الأفلاك». وكأنّ إظهار حسن الله هنا يحكي عن الرؤية الكامنة في روح النبي. وبعبارةٍ أعمّ: إن الإنسان يتجلّى بوصفه أجمل مخلوقاته. ويبدو أن الله هنا قد خلق جميع المشاهد من أجل ظهور الإنسان، والاستمتاع بالنظر إليه. ومن هذه الزاوية تكون إمكانية حبّ

الله بمعنى كونه عاشقاً.

وبطبيعة الحال فإن هذين المفهومين يعبِّران عن شيء واحد، فهما وجهان لعملة واحدة. وكما يقول المولوي في المثنوي: «كلّ مَنْ رأيته عاشقاً فاعتبره معشوقاً...؛ لأن المحبوب هو شيء من هذا وذاك... وإن كان الظامئ يبحث عن الماء فإن الماء بدوره يبحث عن الظامئين... وحيث يكون الله هو العاشق فما عليك إلا أن تلتزم الصمت... وإن هو شدّ أذنك فكن كلّك أذناً»[٣].

إن التعليم الثاني للعرفاء ناظرٌ إلى أسلوب السلوك، والخروج إلى مقام الإيمان الإلهي. يرى العرفاء أن الإيمان من جنس العشق، غير أن العشق فنّ الممارسة، ومن خلال الممارسة يشتدّ العشق. ومن هنا يعبِّر العرفاء عن تعليمهم الثاني في خصوص العشق قائلين: «المجاز قنطرة الحقيقة»، بمعنى أن العشق المجازي يشكّل جسراً إلى العشق الحقيقي أو السماوي. إن تجربة العشق المتعارف في الدائرة البشرية تعلم العاشق دروساً في التضحية والفداء والإيثار، وتعمل على توحيد وتنسيق وجوده المتناثر وغير المنسجم حول حضور المحبوب، ويضفي شفافية على روحه، ويزيد من جمال عينيه وبريقهما، وحدّة رؤيتهما وإبصارهما، كلّ ذلك يمنح للعاشق هذه الشخصية والروح، لكي يجعله أقدر على سلوك المراتب الأعلى من عوالم المعنى. ومن زاوية التقليد السائد في العرفان التوحيدي تعدّ غاية السلوك المعنوي هي إدراك حضور الله والاتحاد والاندكاك به، كالقطرة التي تمتزج بالبحر. إنّه يمتزج به، ويغيب عن إدراك وجوده، ويستعيد العثور على نفسه من خلال العثور عليه، أي يتّحد معه بالمعنى العميق. إن هذه التجربة من الفناء تلزمني «أنا» السالك في الأصل بنوعٍ من التغيير الجذري. من الزاوية السلوكية تكتسب تجربة العشق أهمّيتها من ناحية أنها تغيّر هندسة الـ «أنا» لدى السالك للطريق. إن الفرد العاشق يشعر بهزّة في جوهر الوجود أو الـ «أنا» المتمحورة حول الذات. إن العشق يأتي هادراً مثل السيل الجارف ليحطم جدران الـ «أنا» المتمحورة حول الذات، ويفتح كوّة في جدار ذلك الوجود المنغلق على ذاته. إن هذا التحوُّل الوجودي والجذري الذي يأتي إثر تجربة العشق يعمل على تغيير نوع رؤية الفرد إلى العالم، ويمنحه عيناً جديدة، ويضعه في حالة وجودية تمكّنه من مشاهدة سطوح

ومستويات من الوجود لم تكن ظاهرة له. وتحظى هذه التجربة بأهمّية جوهرية من الزاوية العرفانية. إن أصل التديُّن والسير في عالم المعنى من زاوية العارف يجب أن يؤدي في نهاية المطاف إلى فتح بصيرة روح السالك. لا يمكن رؤية الله بعين الباصرة، بل يجب أن نراه بعين البصيرة. وبعبارة أخرى: لا بُدَّ من رؤية الله بعين الروح، لا بعين الجسد. ومن هنا نجد عارفاً مثل المولوي لا يسأل الله غير نعمة «الإبصار»، إذ يقول: «لا نسألك بعد هذا غير نعمة البصر...؛ كي لا تغطي البحار أعواد التبن والقشّ»[٤]؛ «إنما المرء البصر، وليس سواه غير اللحم والدم... فكلّ ما تراه العين كان هو ذاته»[٥].

تجربة العشق مران للرؤية

إن تحليل قصة إبراهيم يثبت لنا أن الإيمان نوع حالة يقيم فيها الفرد ارتباطاً وثيقاً وحماسياً مع الله، ويكون هذا الارتباط من نمط الوجد. فالإيمان عشق. وحصيلة هذه التجربة العاطفية والوجدانية هي قوّة البصيرة، وحدّة الرؤية.

بيد أن لتجربة الإيمان الإبراهيمي خاصّية هامّة، وهي أن هذا الإيمان يقوم على تجربة الحضور. فإنّ إيمان إبراهيم وارتباطه الحماسي والمتفاني مع الله قائم على تجربة حضور الله والتواصل بين الكائنات المقدّسة. قال الله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ (الأنعام: ٧٥). وعليه فقد قام اليقين الإبراهيمي على مشاهدة ملكوت السماوات والأرض. وجاء في القرآن أيضاً أن الملائكة الموكّلين بعذاب قوم لوطٍ حلَّت في ضيافة إبراهيم، وجلست على مائدة طعامه، وعندما رأَتْه خائفاً منها كشفت له عن هويتها؛ تسكيناً لفزعه؛ وليكون من الموقنين (لا أن تجلب له أسباب الهَلَع والاضطراب). وعندما بشَّروه وأهله بالولد ضحكت زوجه ضحكة تعبِّر عن بالغ الهدوء والسكينة في حضرة الملائكة. ومن ناحية أخرى: عندما علم إبراهيم بفحوى المهمة التي أرسل بها الأنبياء وجد نفسه من القرب إلى الله، بحيث أباح لنفسه أن يجادله في قوم لوطٍ، وأن يدافع عنهم. وقد أصرّ على موقفه هذا حتّى طلب منه الله برفقٍ ولين أن يعرض عن طلبه[٦]. وفوق ذلك فقد كشف اللهُ لإبراهيم عن جانبٍ من حقيقة المعاد[٧]. إن هذا الاستئناس بالكائنات

المقدّسة، والاتصال المباشر مع الله (إلى مستوى الحوار والمجادلة)، وكذلك مشاهدة ملكوت السماوات والأرض، هو الذي يحكي عن أرضية الحياة الإيمانية لإبراهيم.

وعليه فإن الإيمان الإبراهيمي يقوم على أساس تجارب دينية عميقة للغاية، واتصال مباشر مع الله. وقد تمّ تنظيمه على أساسٍ متين من التواصل بين الكائنات القدسية. وعلى هذا الأساس يجب العثور على ما يميِّز الإيمان الإبراهيمي الزاخر بالحبّ والعشق في اليقين وتجربة الحضور أو اليقين المنبثق عن تجربة الحضور. إن التجربة المباشرة لحضور الله والكائنات القدسية قد أفضَتْ إلى حصوله على اليقين القلبي الصلب والراسخ، وإنّ هذا اليقين الذي لا يمكن للشكّ أن يخترقه قد أعدّ الذات لخوض تجربة التضحية والفناء من أجل المحبوب.

سالك ما قبل الحداثة وحالة الغيبة

إن الإيمان الإبراهيمي واليقين القائم على تجربة الحضور المباشرة كان هو الهدف المُلْهِم للسالكين في طريق العرفان الإسلامي. وقد كان السلوك الروحي والمعنوي في عالم ما قبل الحداثة يقوم على فرضية أن الحضور الإلهي ساطع في سماء المفاهيم والمعاني. كان السالك يجد نفسه في عصر ظهور الأمر الإلهي. بَيْد أن تجربة حضور الله مباشرة لم تكن بالتجربة السهلة. ومن هنا كان السالك في الغالب يجد نفسه في حالة مختلفة عن الحالة الإبراهيمية. لقد كان يعرف تجربة غيبة الله وتجذّر ظلمة الروح جيداً. وفي الحقيقة فإن السلوك العرفاني في أساسه كان قائماً على فرضية محجوبية السالك، وافتقاره إلى تجربة حضور الله. إن سلوك العارف في الحقيقة جهدٌ منظم ومتواصل من أجل تمزيق الحجب الحائلة بينه وبين الله، والوصول إلى عالم ما وراء الحجاب، وخوض تجربة مباشرة لحضور الأمر الإلهي. وعلى هذا الأساس فإن العرفاء التقليديين في الأديان التوحيدية كانوا مدركين لتجربة الغيبة، وكانوا ينظرون لتبين هذه التجربة وسبل اجتياز هذه الظلمات الروحية. وفي الحقيقة فإن العرفاء؛ لكي يفهموا تجربة الغيبة هذه ويتغلّبوا عليها، قد أسَّسوا لعلم يمكن تسميته بـ «معرفة الحجب».

يرى العرفاء في عالم ما قبل الحداثة أن حالة الغيبة هي في الغالب عبارة عن محجوبية البشر عن إدراك حضور الله. وبعبارة أخرى: إن شمس عالم المفهوم (الله) تسطع في سماء عالم المعاني باستمرار، غير أن تقصير البشر أو قصوره في المنهج والأسلوب يحجبه عن إدراك ومشاهدة هذا السطوع الباهر. ولكنْ إذا كانت هذه الشمس ساطعة في رابعة النهار فلماذا يعجز الإنسان المتعطّش إلى المعرفة عن إدراك هذه الحقيقة؟ في معرض الإجابة عن هذا السؤال يطرح العرفاء نظريّتهم بشأن ماهية وأنواع هذه الحجب التي تحول بين الإنسان وبين الله.

تقوم نظرية معرفة الحجب التي صدع بها العرفاء على عددٍ من الأركان الرئيسة، وهذا بيانها:

الركن الأول: إن قلب الإنسان هو موضع إدراك الله والحقائق القدسية. فقد سُئل رسول الله: أين الله؟ في الأرض أو في السماء؟ فقال: «في قلوب عباده المؤمنين». وقد أعاد المولوي هذا المعنى في سياق روايته لقصة مسير بايزيد البسطامي إلى الحجّ؛ إذ يقول: «صادف بايزيد البسطامي في طريقه إلى الحجّ شيخاً عارفاً كثير العيال، فسأله الشيخ عن وجهته وغايته؟ فأجابه بايزيد أنّه ينوي الحجّ، فسأله الشيخ: كم تحمل من النقود؟ فذكر له بايزيد مقدار الأموال التي معه، فقال الشيخ: أعْطِني النقود وطُفْ حولي سبعاً فإنّ ذلك يغنيك عن الطواف حول الكعبة، وستكتب لك حجّة، بل إن هذا الطواف خيرٌ من الطواف حول الكعبة، فسأله بايزيد أن يبيِّن له السرّ الكامن في هذه الحكمة، فأجابه الشيخ: إنّ حجارة الكعبة لا تعدو أن تكون شيئاً مادياً، وإن الله الذي هو وراء الأمور المادية لم ولنْ يطأ هذا البيت، في حين أن قلب هذا الشيخ العارف لا يزال عامراً بذكر الله، فهو لا يفتأ يذكره على الدوام. وعليه فإن بيت الله الحقيقي هو هذا الفؤاد ـ يعني بذلك قلب العارف ـ، الذي يتجلّى فيه حضور الله بعيداً عن قيود المادّة. وعليه فإن كان بايزيد يروم قصد الكعبة الحقيقية والحجّ إلى بيت الله فعليه أن يقصد هذا البيت المكين، ويترك بيت الطين[٨].

نضيف إلى ذلك أن اللغة التمثيلية السائدة بين العرفاء تمثّل «المرآة» فيها القلب. ومن باب المثال: يشبّه المولوي قلب الإنسان الذي لا يدرك حضور الله بالمرآة الصدئة[٩].

الركن الثاني لنظرية معرفة الحجاب لدى العرفاء هو أن الله من جنس النور، وهو في حال سطوع وإشعاع مستمر. فهو حاضرٌ على الدوام. وهو لا يغيب أبداً، بل نحن الذين نتغيَّب أحياناً. وقد ورد التعبير عن الله بـ «النور» في الكثير من مواطن القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (النور: ٣٥)، أو قوله: ﴿**يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ**﴾ (النور: ٣٥).

الركن الثالث لنظرية العرفاء في هذا الخصوص هو الفرضية القائلة بأن رؤية تلك الشمس ـ أي الله ـ وتجربة إدراك حضوره لا تكون إلاّ إذا كان الفرد في موقع مناسبٍ يؤهّله لمثل هذه الرؤية. فلو انحاز المرء إلى ذلك الموقع أمكن له رؤية ذلك النور. وفي اللغة التمثيلية للعرفان يعبّر عن «الوقوف في الموقع المناسب» بـ «فتح العين» أو «إخراج الرأس من الحفرة» أو «الخروج من جوف الكهف». فلو كانت الشمس ساطعة في رابعة النهار، ولكنّ الفرد أصرَّ على إغلاق عينيه، أو دسّ رأسه في التراب، أو اختار العزلة في جوف الكهف، فإنّه بطبيعة الحال سيحرم نفسه من نعمة رؤية النور.

وبطبيعة الحال فإن هؤلاء العرفاء يرَوْن أن السالك المجاهد والسعيد يمكنه أن يضع نفسه في موضع الرؤية. وإنّ هذا التوفيق وإنْ كان صعب المنال ولكنّه ليس مستحيلاً، فيمكن للمرء أن يزيل الغشاوة عن عينيه والنظر إلى الشمس، وبإمكانه أن يخرج رأسه من التراب والنظر في السماء، كما يمكنه الخروج من ظلمات الكهف والجلوس على قمّة الجبل والنظر إلى الضياء.

الركن الرابع لهذه النظرية في مقام التوضيح التفصيلي لهذه التجربة الهامة للسالكين يكمن في الإجابة عن السؤال القائل: لماذا لا تنعكس شمس حضور الله على مرآة قلب الإنسان؟

وقد عرض الغزالي في مقام إيضاح هذا المعنى العديد من الأدلّة الهامة:

الأول: أحياناً لا تتّسع المرآة للشمس؛ وذلك لوجود نقص في بنيتها. ومن باب المثال: إن قلب الطفل لا يتّسع للتجارب المعنوية الرفيعة، بمعنى أن بنيته العقلية والنفسية لما تتّسع بعد لخوض مثل هذه التجارب. وعليه فإن الحجاب الأول الذي يمنع الرؤية هو نوعٌ من النقص في بنية وتركيبة وجودنا.

الثاني: إن المرآة إنما تستطيع أن تعكس ضوء الشمس إذا جلي عنها الصدأ، على حدّ تعبير المولوي. وعليه فإن قلب الإنسان حتّى إذا تكامل من الناحية الوجودية لن يستطيع أن يعكس نور الفضيلة إذا تراكم عليه الغبار والصدأ. إذن يشترط في خوض تلك التجربة صفاء القلب ونقاؤه[١٠].

وفي هذا السياق روى المولوي هذا المعنى في ذكره لقصّة الصينيين والروميين المعبّرة. وفي الحقيقة فإن المغزى في تلك القصة هو أن كشف الحقائق القدسية يتطلب قلباً نقياً ومرآة صافية. وخلاصة القصة أن الصينيين والروميين تنافسوا فيما بينهم، وأخذت كل مجموعة منهم تتبجّح على الأخرى بأنها هي الأفضل في فنّ الرسم واستخدام الألوان، حتى قرّ القرار على إثبات ذلك على أرض الواقع، والاحتكام إلى الممارسة الفعلية. فاختاروا مسرحاً، وأقاموا فيه ستارتين كبيرتين متقابلتين؛ ليبدع الصينيون لوحتهم الفنية على إحداهما، ويبدع الروميون لوحتهم الفنية على الأخرى. فبادر الفنانون الصينيون إلى مطالبة ميزانية الإمبراطورية الصينية بتوفير آلاف الأصباغ ليبدعوا لوحة فنية زاهية بمختلف الألوان. أما الروميون فلم يفعلوا شيئاً سوى صقل لوحتهم وتلميعها طوال تلك الفترة. ولكنْ ما إن أزاح الصينيون الستار عن لوحتهم حتّى انعكست على لوحة الروميين بشكلٍ أبهى وأنصع. وهنا يعمد المولوي إلى بيان السرّ والحكمة من هذه القصة الرمزية، إذ يقول: إن الروميين هم الصوفيون الذين لا يملكون من البراعة غير صقل صفحة أنفسهم، وإزاحة أدران الطمع والبخل والحسد والأحقاد عن قلوبهم، فتكون قابلةً لأن تنطبع عليها جميع الفضائل[١١].

إن الصدأ الذي يشوِّه صفحة القلب في رؤية العرفاء ـ كما أشار المولوي إلى ذلك ـ عبارة عن ذلك المفهوم الذي يتمّ التعبير عنه في اللغة الدينية بـ «المعصية». وفي السلوك المعنوي يعتبر كلّ ما يبعد العبد عن الله «معصية». إن ارتكاب كلّ معصية يترك نقطة سوداء على صفحة القلب الصافية، وتكرار المعاصي يؤدّي إلى تراكم تلك النقط السوداء، حتّى ينتشر السواد ويستوعب القلب، فلا يعود قادراً على تقبُّل البريق، وانعكاس تلألؤ وجمال العالم.

الثالث: إن إزاحة الصدأ وصقل مرآة القلب؛ لتظهير بريق الشمس والحقائق

القدسية، ضروريٌّ، ولكنّه غير كافٍ. وحتى القلب الصافي يبقى في بعض الأحيان محجوباً عن انعكاس ضوء الشمس. ولكنْ ما هو السبب في حجب القلب الصافي؟ يجيب الغزالي بأن المرآة لا تعكس ضوء الشمس ـ مهما كانت صافية ومصقولة ـ إلا إذا كانت مواجهةً لها. إن المرآة التي تستدبر الشمس لا تعكس ضوء الشمس بطبيعة الحال مهما كانت صافية وغير مشوبة. إنّ من أهم الشروط لتحصيل هذه المواجهة الصحيحة هو أن يغدو الفرد قلباً واحداً، بمعنى أن يجعل قلبه ـ المشطور إلى آلاف القطع؛ بسبب تنازع ألوف الطالبين عليه ـ كتلةً واحدة، من خلال تركيزه على جهةٍ واحدة. إن القلب المعنوي هو القلب الذي يتمسّك بجهةٍ واحدة، وذلك بأن يتوجَّه إلى الله تعالى. وهذا ما يشير إليه المولوي في بيانه لقصة مجنون ليلى والناقة: «لقد أقض مضجع قيس الشوق إلى رؤية ليلى، فاعتلى ظهر ناقته؛ ليجوب الفيافي مسرعاً إليها، ولكن الناقة كان لها فصيلٌ تركته وراءها، فهي مشدودةٌ إليه أبداً، فلم تكن تبدي نشاطاً إلى التقدّم، فكان مجنون ليلى يحثّها إلى الإسراع بسوطه، ولكنّ النوم كان يغلب عليه في أثناء الطريق، فتغتنم الناقة فرصتها وتعود أدراجها إلى فصيلها، فيستيقظ المجنون ليرى نفسه عائداً إلى مضارب قبيلته! يقول المولوي: إن مجنون ليلى بقي على هذا التنازع بين حبّه لليلى وتمسُّكه بناقته المشدودة إلى فصيلها رَدْحاً طويلاً من الزمن، حتّى رمى بنفسه في نهاية المطاف من على ظهر ناقته، فانكسرت ساقه. ولكنّه قال لنفسه: لئن أذهب إلى ليلى زَحْفاً على صدري، متحاملاً على جرحي، خيرٌ لي من الركوب على ناقةٍ لا يوافق هواي هواها. إن المغزى الذي يرمي إليه المولوي من هذه الحكاية هو أن السلوك المعنوي لا يمكن أن يكون بقلبٍ تتنازعه الأهواء المختلفة والمتعارضة أحياناً. فلا بُدَّ إما من التضحية بحبّ ليلى والعَوْدة بالناقة إلى فصيلها، أو ترك الناقة لفصيلها والزَّحْف إلى ليلى مهما كلَّف الأمر»(١٢).

الرابع: قد تكون المرآة صافية ومواجهة للشمس، ولكنْ يكون بينها وبين الشمس حائل وحجاب يحول دون انعكاس ضوء الشمس على صفحة المرآة. وبعبارة أخرى: إن صفاء المرآة وكونها في مواجهة الشمس شرطٌ ضروري لتجربة الرؤية، ولكنّه ليس كافياً. فإنْ كان هناك حجابٌ بين المرآة والشمس سيحول ذلك دون

خوض تجربة الرؤية. وإن أهمّ حائل يحول دون القلب الصافي المواجه لله يكمن في «توهُّم» الإله. إن الذين يشدّهم الشوق إلى الله تكون لديهم القابلية الصارخة على تصوُّر أمانيهم وأوهامهم على أنها أمور واقعية، واعتبار أوهامهم هي الله. إن هذا النوع من الأوهام هو بمنزلة المخدّرات في عالم المعاني، ويمكنها إيقاف المرء وتخديره وإيهامه بالمشاعر الزائفة بحيث تبعده عن إدراك الإله الحقيقي. وقد حذَّر المولوي من هذه الأوهام ضمن حكاية معبِّرة: في أواخر شهر الصيام كان المسلمون ينظرون قبيل الغروب في صفحة السماء؛ بحثاً عن الهلال، دون جدوى، وإذا بفردٍ من المسلمين يعلن عن رؤيته للهلال. فنظر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى الموضع الذي أشار له ذلك الشخص من السماء، ولكنّه لم يرَ أثراً للهلال. ثم طلب عمر من ذلك الشخص أن يبلّ إصبعه ويمرّه على حاجبيه ويعيد النظر في السماء كرّةً ثانية، فامتثل ذلك الشخص لأمر الخليفة، وأعاد النظر إلى السماء، فلم يرَ هلالاً! ثم قال له عمر: لقد توهَّمْتَ شعرة من حاجبَيْك هلالاً. فإذا كانت شعرةٌ صغيرة واحدة مقوَّسة تؤدّي بالمرء إلى مثل هذا الوهم فكيف يكون الشأن بالنسبة إلى الوجود المفعم بالانحرافات؟!(١٣).

ولكن ما الذي يدعو الإنسان إلى التعلُّق بهذه الآلهة الوهمية والخيالية؟ إنّ الآلهة الوهمية في حقيقتها انعكاس للحاجة المكبوتة والآمال الضائعة. إن الإله الزائف هو الصورة الممسوخة للذات الكامنة في ضمير السالك. في الحقيقة إن الإنسان هو الذي يخلق من نفسه وَثَناً في أعماق روحه عن وعيٍ أو غير وعي، ويهوي ساجداً لنفسه. إن التعلُّق بالإله الوهمي هو من أكثر أنواع عبادة الأوثان الكامنة شيوعاً وانتشاراً. وإن الإله الذي يخلقه الإنسان هو من أبرز الحجب التي تحول دون الإنسان وخالقه. إن السرّ في حبّ الإنسان للإله الوهمي يكمن في أنه من صنعه، والإنسان يبحث عن تأثيره وإبداعه في هذا الإله. ولذلك يعتقد المولوي أن هذا هو السبب الذي يجعل الناس أشدّ تعلُّقاً بالآلهة الخيالية والوهمية من تعلُّقها بالإله الحقيقي. وقد أشار إلى هذا المعنى في معرض بيان سبب عبادة بني إسرائيل للعجل الذي صاغوه بأيديهم بعد غياب النبي موسى عليه السلام(١٤).

يعتبر العرفاء الإله الحقيقي كامناً وراء أوهام البشر. وفي حكاية الصينيين

والروميين يكمن سرّ إخفاق الصينيين في أنهم عمدوا إلى الحصول على «الجمال» من خلال اصطياده بشباك الخطوط والألوان الزاهية، أما الروميون فقد سعَوْا إلى اكتشاف هذا «الجمال» بذكائهم من خلال جعل أنفسهم صَيْداً لذلك الجمال. وعليه يكون هناك نوعان من الآلهة من وجهة نظر العرفاء، وهما: الإله المكتَسَب الذي يتناسب مع نظام المقولات والمفاهيم الذهنية، ويكون على مستوى مقدّمات البراهين العقلية؛ والإله المكتشف الذي يهجم مثل عصا موسى ويلقف جميع تلك الحبال، ويزيلها من الوجود بفعل إشعاعات حضورها. إن الإله المكتشف يستحوذ على النظام المفهومي لذهن الإنسان، ويجعل الذهن حائراً أمام عظمته. إن الإله المكتَسَب يقع صيداً سهلاً في شباك الذهن والنفس البشرية، في حين أن الإله المكتَشَف هو الذي يعمل على اصطياد الأذهان والأنفس البشرية. وإن ذلك الإله المخلوق هو الذي يحجب هذا الإله الخالق دائماً وأبداً. ويعمد العرفاء إلى توظيف التعبير بـ «إله السرّ» و«إله الغنج». إن إله السرّ لغز محيّر لذهن الإنسان، ويأمل بالتغلّب على كنهه وفكّ شفرته. وأما إله العارفين فهو من نوعٍ آخر. إنه ـ على حدّ تعبير الحلاّج ـ معشوق «مفعم بالتدلُّل والغنج، وليس فيه أي سرّ أو غموض». وبطبيعة الحال لا بُدَّ للمرء في مواجهة المعشوق أن يتذلَّل وأن يترك قيادة الجسد والروح لجاذبية سحر المحبوب.

وفي الحقيقة إن العرفاء قد كشفوا عن سرٍّ هام في عالم المعاني، وهو أن ماهية الأمر المقدّس كلما رُمْتَ اصطيادها أفلتَتْ من بين يديك، فهي مثل الظلّ الذي يزداد عنك بعداً كلما ازددت منه قرباً. وعليه لا يمكن اصطياد الأمر المقدّس، فمن الأفضل أن تكون صيداً له(١٥).

وأحياناً تحول بعض اللذّات وبعض الانكشافات المعنوية الأصيلة دون إدراك المرء لبعض الحقائق الأسمى، بمعنى أن التجارب الأصيلة للكائنات المقدّسة تجعل المرء يتشبَّث بها أحياناً بشكلٍ يشغله عن الاهتمام بما هو أسمى منها. ومن باب المثال: قد ينشغل المرء بأنغام تغريد البلابل فيغفل عن شمّ الرياحين(١٦).

الخامس: يرشدنا الغزالي إلى أن كشف سطوح من الحقيقة القدسية يحتاج إلى أكثر من مرآة واحدة. إن هذه الحالة شبيهةٌ بالفرد الذي يريد النظر إلى قفا رأسه. إن

هذا الشخص إذا كانت لديه مرآة واحدة فقط لن يستطيع الوصول إلى غايته، فإن هو وضع المرآة أمام عينيه استطاع رؤيتها دون أن تنعكس صورة مؤخّرة رأسه فيها، وإن هو وضعها خلف رأسه انعكست مؤخّرة رأسه فيها دون أن يستطيع رؤيتها. وعليه لن تحصل له هنا تجربة الرؤية التي يرومها، ولن يتأتّى له ذلك إلاّ إذا امتلك مرآتين. ويصدق هذا الأمر بالنسبة إلى التجارب المعنوية أيضاً. فإن تجربة رؤية اللامتناهي لا يكون إلا في ظلّ توفّر مرآتين متقابلتين. ولكن ما هي المرآة الثانية؟ إن المولوي يعتبر هذه المرآة ـ التي هي «مرآة الروح» ـ عبارة عن «وجه المعشوق» المعنوي(١٧).

وعليه فإن من بين الحجب افتقار الفرد إلى المحبوب المعنوي في حياته.

السادس: إن من أهم الحجب القائمة بين الإنسان وبين الله، والتي تؤدي إلى تجربة الغيبة من وجهة نظر العرفاء، هو اللسان. فالسالك في أغلب الموارد يطلع على الله من خلال «الإخبار»، بمعنى أن شخصاً يخبر عن وجود الله؛ انطلاقاً من علمه أو تجربته، ويؤدّي هذا القول إلى خلق حالةٍ لدى الفرد تضعه في طريق المعنى. غير أن اللسان بطبيعته يشتمل على خصلة متناقضة؛ فهو من ناحية يكشف عن الحقيقة، بمعنى أنه يزيح الستار عن حضور الله من خلال «الإخبار»؛ ومن ناحية أخرى يمثل حجاب الحقيقة، بمعنى أنه بسبب محدوديّته يقدِّم للإنسان دوراً ناقصاً عن الله. فهو وإنْ كان كاشفاً من وجهٍ، إلاّ أنه حاجبٌ من وجوه(١٨).

إن هذه الخاصّية الكاشفة في اللسان هي التي تفضح قيوده ومحدوديته في المراتب العليا للتجارب المعنوية. فالعارف يدرك أن الطريق الوحيد للكشف عن الله للآخرين هو اللسان. بيد أن اللسان إنما وضع على القاعدة لبيان التجارب الإنسانية المتعارفة. ومن هنا عندما يقترب من دائرة التجارب النادرة لا تكون له القدرة على البيان، وتغدو المفاهيم مثل السمكة الزلقة التي تفرّ من يد الصياد، وتختفي في ضباب الإبهام والوهم، لتطلع برأسها مرّة أخرى، فما تفتأ تظهر وتختفي. وعليه فإن هذا اللسان الذي يكشف عن الله في المستويات المتعارفة يغدو حجاباً مضروباً دون الإنسان وإدراك الله، ويخفي صورته في طيّات ظلاله(١٩).

السابع والأخير: إن جميع العوامل تكون متوفّرة، وتكون جميع الموانع غائبة،

ومع ذلك يرى الفرد نفسه في موقف الغيبة. وهنا يرشدنا العرفاء إلى أن أكبر حجاب دون الله هو الله نفسه. وإن أهم حجاب دون النور هو النور نفسه. فأحياناً يكون النور من الشدّة بحيث يبهر البصر، ويحول دونه ودون الرؤية. وتكون شدّة حضور الحجاب هنا هي تجربة الحضور. وكما يقول المولوي في المثنوي: «تمضي الشمس متلفعة بشعاعها، متّخذة من نورها نقاباً لها»[٢٠]. ويقول أيضاً: «ما هو الحجاب القائم دون الشمس غير شدّة الإشعاع وحدّة السطوع»[٢١].

طبقاً لتعاليم العرفاء فإن نور الله يحتوي على سبعمئة حجاب، كما جاء في بعض أبيات المولوي في المثنوي[٢٢].

إن تجربة الغيبة هنا تنبثق عن تراكم تجلّيات الحضور. وهذه هي الظاهرة التي يتمّ التعبير عنها في الأدب الديني ـ العرفاني بـ «حجاب النور» أو «النور الأسود». من باب المثال ما ورد في المناجاة الشعبانية: «وأنِرْ أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتّى تخرق أبصار القلوب حجب النور».

ويطلق العرفاء أحياناً على هذا النوع من التجربة الناشئة عن تراكم تجلّيات الحضور تجربة «العدم». وكأنّ معرفة حضور تجربة الله بوصفها أساس الوجود شديدة الشبه بتجربة الفناء أو العدم، بمعنى أن قوّة تشخيص العارف لا يمكنها التمييز بين هذين المفهومين من حيث معرفة الظهور والحضور. ومن هنا يعبّر العرفاء أحياناً عن الله بـ «العدم». وهو ما نشاهده في تعبير المولوي عن تجربة معراج النبي الأكرم، الذي هو في حقيقته سلوك تكامل ومعراج نوع البشر، حيث يعبّر عن المنزلة الربوبية بمنزلة «العدم»[٢٣].

كانت هذه هي مجموع الأسباب والعناصر التي يشكّل بعضها أو جميعها ـ من وجهة نظر العارف السابق لعصر الحداثة ـ مانعاً من تجربة رؤية الله، وتضع روح السالك الواله في موضع الغيبة.

وعليه فإن الحالة الإيمانية لدى السالك المتقدّم على عصر الحداثة شبيهة بحالة الإيمان الإبراهيمي التي تقوم على فرضية أن شمس حضور الله واضحة ومستمرة في سماء المعاني. سوى أن الفارق بين الحالتين يكمن في أن المؤمن الإبراهيمي غالباً ما

يجد نفسه في موضع حضور الأمر الإلهي، بينما السالك يجد نفسه في الغالب في حالة الغيبة. وكان العارف في عصر ما قبل الحداثة يرى أن هذه الغيبة ناجمة عن حجاب الإنسان نفسه، وهو حجاب ناشئ عن قصوره أو تقصيره. أما الله فهو حاضر وظاهر، ويكفي بالإنسان لكي يراه أن يضع نفسه في زاويةٍ تمكّنه من الرؤية، وذلك بأن يخرج من الحفرة التي دفن نفسه فيها؛ ليتمكّن من رؤية الشمس الساطعة في كبد السماء(٢٤).

الإيمان في عصر الغيبة

يجد إنسان ما بعد الحداثة نفسه خارج حالة الإيمان الإبراهيمي أيضاً، بمعنى أن من أهمّ ما يميّز الحالة الإيمانية لديه هو الافتقار إلى تجربة الحضور. وكأنّ العالم الحديث لم يعُدْ موضعاً لاختلاف الملائكة والتعايش مع الكائنات المقدسة، وأن اليقين الإبراهيمي الراسخ قد تلاشى ولم يعُدْ بمتناول الإنسان الحديث.

إلاّ أن تجربة الغيبة بالنسبة إلى الإنسان الحديث تختلف عن تجربة الغيبة عند السالك الذي كان يعيش فترة ما قبل عصر الحداثة من جهاتٍ هامة:

فإن الافتقار إلى تجربة الحضور بالنسبة إلى السالك في فترة ما قبل الحداثة كان ينشأ في الغالب عن بُعد الإنسان عن الله. وبعبارة أخرى: إن السالك قبل عصر الحداثة كان يعيش في عصر حضور الأمر الإلهي، ولكنه يرى نفسه في حالة الغيبة. ولكنْ يبدو أن بنية عالم المفاهيم في العالم المعاصر قد طرأ عليها تغيير جذري، فلا غَرْو أن ينعكس هذا التغيُّر الماهوي على التجربة الإيمانية لإنسان ما بعد الحداثة. فالسالك الحداثوي لا يعيش حالة الغيبة الناشئة عن بعد الإنسان، بل إنما ينشأ عن غياب الأمر الإلهي. وفي مقام التمثيل: لا تكون حالة السالك الحداثوي كمثل حالة السالك ما قبل الحداثوي الذي يغمض عينيه في رابعة النهار، أو يطمر رأسه في حفرة، أو يعتزل في جوف كهف من الكهوف. إن السالك الحداثوي حتى إذا فتح عينيه، أو أخرج رأسه من الحفرة، أو تحرَّر من عزلته وخرج من جَوْف كهفه، يبقى عاجزاً عن رؤية الشمس. وكأنّ الشمس في هذا العصر قد دخلت في المحاق، أو كأنّ سماء

المعنى قد دخلت في حلكة الليل وظلمته. إن حالة غيبة الإنسان الحديث قبل أن تكون ناشئة عن غيبته إنما تنشأ عن تواري الله عن الإنسان خلف نقاب الغيبة.

يمكن حمل مفهوم «اختفاء الأمر الإلهي» على معنيين:

الأول: يمكن تسميته بـ «المعنى العام». وطبقاً لهذا المعنى العامّ اتّخذ الله ـ بوصفه فاعلاً مختاراً ـ أن يحتجب، وأن يسحب ذاته من دائرة تجربة الإنسان الحديث؛ لأسباب قد لا يعلمها الإنسان بالضرورة. ومن هنا لا يسَع روح الإنسان الحديث أن ترصد حضور الله في أفق تجاربها. وعليه فإن «الاختفاء» في المعنى الأوّل نوع من «الاختباء» أو «التواري خلف الحجاب». إن هذا النوع من الاختفاء يمكن جمعه ـ طبق الأصول ـ مع نمط حياة السالك في عصر ما قبل الحداثة، بمعنى أن الله كان بإمكانه أن يتّخذ قراراً بالغيبة والاختفاء حتّى في عصر ما قبل الحداثة، بأن يقلّل من ظهوره أو أن يختفي من دائرة التجربة الإنسانية، ولو بشكلٍ مؤقت. ولربما عاش السالكون في عصر ما قبل الحداثة في مراحل من حياتهم المعنوية مثل هذه التجارب.

وأما طبقاً **للمعنى الثاني** ـ الذي نطلق عليه تسمية «المعنى الخاص» ـ تكون بنية عالم المعنى من التحوّل بحيث يكون ظهور الله وحضوره في أفق تجربة الإنسان داخلاً في المحاق، بمعنى أن شيئاً من حياة ـ عالم الإنسان الحداثوي قد حال بينه وبين تجربة حضور الأمر الإلهي. وهنا يجب أن نعتبر «الاختفاء» شيئاً من قبيل «الكسوف»، بمعنى أن إرادة الله على الاختفاء قد تحقّقت من خلال التحوّل الجذري الخاص في بنية حياة ـ عالم الإنسان الحديث. إن هذا المعنى الثاني من الاختفاء ـ أي «كسوف الله» ـ خاصّ بعصر الحداثة وما بعد الحداثة.

ويجدر بنا هنا أن نبحث في هذا المعنى الثاني الذي يرسم حدود الحياة المعنوية في عصر الحداثة. وفي ما يلي نطرح سؤالين هامّين:

الأول: ما هو التحوُّل الجذري الحاصل في حياة ـ عالم الإنسان الحديث، والذي مهَّد الأرضية لظاهرة «الكسوف الإلهي»؟

الثاني: كيف وضعت تلك التحوّلات الجذرية والبنيوية الإنسان الحديث في حالة كسوف الأمر الإلهي؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين يحسن بنا التذكير بأن حضور الأمر الإلهي في سنن الأديان التوحيدية كان يتمّ عبر ثلاث نوافذ، بمعنى أن الله كان يظهر نفسه في دائرة التجربة أو المدارك الإنسانية من خلال ثلاث وسائط، وهي:

الأولى: الطبيعة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الأَلْبَابِ ◆ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**﴾ (آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١)، وقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ◆ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ◆ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ◆ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ**﴾ (الغاشية: ١٧ ـ ٢٠).

ولكنْ كيف كتب لآيات الطبيعة أن تهدي الإنسان إلى الله؟ إن الآيات الطبيعية كانت تربط روح الإنسان بالله من خلال عدة طرق هامّة، وهي:

الطريق الأول: إن الإنسان من خلال تفكيره وتدبّره في نظام الخلق والانبهار بإتقان الصنع يدرك وجود ناظم ومدبّر وراء هذا النظم والتدبير.

الطريق الثاني: إن بعض الظواهر الطبيعية، من قبيل: أصل وجود الحركة، أو إمكان العالم، يشكّل مقدمة للبراهين الفلسفية والمعرفية لإثبات وجود الله.

الطريق الثالث: إن الإنسان في لحظات نادرة من الانبهار بآثار الصنع يشهد وحدة وراء تكثر العالم، ويرى فجأة خلف جمال أو نظم العالم يدَ ناظمٍ مدبّر، بمعنى أن تجربته كانت من نوع الكشف الشهودي دون الكسب العقلي. يعمد الإنسان أحياناً من خلال النظم والجمال القائم في مظاهر العالم إلى صياغة برهان عقلي يستنتج منه وجود ناظم، وهو ما يصطلح عليه بـ «برهان النظم». وأحياناً يشاهد يد التدبير وأصل حضور ذلك الناظم المدبّر بمجرد مشاهدة النظم والجمال في مظاهر العالم، وفي قلب نظم وجمال تلك المظاهر، دون أيّ مقدمات برهانية واستنتاجية. فالأولى تجربة عقلية من شؤون الفيلسوف، والثانية تجربة شهودية، وهي تعتبر في الغالب من شؤون العارف. وإنّ اكتشاف الوحدة من وراء الكثرة في عالم الطبيعة أو تجربة وحدة الشهود تشكّل مدخلاً للعرفان الآفاقي.

الطريق الرابع: أن يعمد الله من خلال المعاجز ـ التي تعدّ نوعاً من التصرّف غير المتعارف في نظم عالم الطبيعة ـ ليفرض حضوره على تفكير الإنسان، وروحه أحياناً.

الثانية: «النفس» أو «وجود» ذات الإنسان. حيث كان أهم بناء للسلوك المعنوي هو الحديث الشهير القائل: «مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربَّه». طبقاً للتعاليم الدينية فقد نفخ الله في وجود الإنسان من روحه، بمعنى أنه كأنّما قد أودع شيئاً من جنسه في وجود الإنسان، وإنّ اكتشاف ذلك الشيء الكامن في واقع الإنسان يصل بالإنسان إلى اكتشاف ومعرفة الله. وقد جاء التعبير في بعض الروايات بما ورد في العهد القديم: «خلق الله آدم على صورته»[٢٥]، بمعنى أن الإنسان إذا تعرَّف إلى حقيقة وجوده يكون قد تعرف إلى حقيقة الله. وهنا يعمد الإنسان من خلال التدبُّر في عالمه الداخلي إلى التوصُّل لاكتشاف وحدةٍ وراء تكثُّر الآيات الأنفسية، تشير إلى شيءٍ قائم وراء نفسه. إن اكتشاف الوحدة من وراء التكثُّر في عالم النفس يشكّل مدخلاً إلى العرفان الأنفسي.

الثالثة والأخيرة: «الكلمة». إن الله يُظهر نفسه من خلال الكلمة أيضاً. إن إظهار الله لنفسه من وراء الكلمة من خصائص الأديان التوحيدية. إن الله في الأديان التوحيدية وجود «وتشخُّص»، وإن المقوّم الذاتي لمفهوم التشخص ـ الذي يُظهر ذاته في القابلية على إقامة الارتباط الشخصي المتبادل ـ هو الظهور في صلب رابطة لغوية. إن الله في الأديان التوحيدية كائنٌ متكلم. وإن الوحي اللغوي يمثل جوهر الأديان التوحيدية، وإن مركز التجربة المعنوية في هذه السنة. وفي هذه السنة يعتبر كلام الله في إطار النصّ المقدّس من أهم تجلّياته التي يظهر من خلالها للإنسان على وجه التحديد.

وفي الحقيقة تقوم الدعوى على أن هذه النوافذ الثلاث قد فقدت بريقها السابق، فلم يعُدْ في عصر الحداثة على ما كان حاله في الأزمنة الماضية، ولم يعُدْ النور الإلهي يسطع على نحو ما كان يسطع من خلال هذه النوافذ الثلاث في عصر ما قبل الحداثة.

وعليه فإن السؤال الأول يقول: ما هي التحوّلات في بنية العالم، أو بتعبير أدقّ: ما

هو التغيير الذي حصل في نوع رؤية الناس إلى العالم، فأحدث غشاوة في تلك النوافذ الثلاث، وأدخل الإنسان في حالة «الكسوف الإلهي»؟

يحسن بنا قبل كلّ شيء أن نلقي نظرة على تغيُّر رؤية الإنسان إلى عالم الطبيعة. ببيان مبسطٍ يمكن لنا أن نعتبر أهمّ أركان معرفة الطبيعة الدينية ما يلي:

الركن الأول: ربما كان أهم ركن في معرفة الطبيعة الدينية هو أن العالم يدار في نهاية الأمر عبر القوى المعنوية أو ما وراء الطبيعة. وطبقاً للمعرفة ما قبل الحداثوية نجد دائرة الوجود تتخطّى مستوى الطبيعة المادية والمحسوسة، لتشمل ما وراء الحسّ أيضاً، فإن عالم الوجود أوسع من أن يدرك بالحواسّ الخمسة، وإن العالم الحقيقي يتكوّن من عالم الغيب والشهادة.

الركن الثاني: إن كل ما يحدث في عالم الحسّ إنما هو نتيجة وتأثير وانعكاس لما يحدث في عالم ما وراء الحسّ. وتعود جذور هذا النموذج من بنية عالم الطبيعة وارتباطه بعالم ما وراء الحسّ إلى آراء أفلاطون. فمثلاً: يمكن اعتبار تمثيل أفلاطون بـ «الكهف» في الكتاب السابع من جمهوريته بياناً تمثيلياً عن العلاقة الخاصّة بين هذين العالمين. وفي أدبنا العرفاني مثلاً ورد التمثيل بالجنين في رحم الأم على ما جاء في المثنوي للمولوي، فهو تعبيرٌ آخر عن تمثيل أفلاطون بالكهف. يقول المولوي ما معناه: «لو أن شخصاً أخبر الجنين بوجود عالم خارج الرحم الذي يعيش فيه... وأن هذا العالم من السعة والعرض والطول والاشتمال على النعم والكثير من الآكلين والجبال والبحار والبيد والحدائق والبساتين والفلك والسماء المرتفعة والمضيئة والشمس والقمر والعجائب التي لا يسع اللسان أن يصفها... في حين أنه لا يعلم من هذا العالم سوى هذه الظلمة الضيقة التي هو فيها، ليس له من الزاد غير هذه الفضلة من الدماء، حيث يتخبَّط محبوساً بين النجاسات... من الطبيعي لهذا الجنين أن يجحد وينكر هذه الحقيقة ويراها مجرّد وهم وغرور... ونفس هذا الشيء الذي يقوله الجنين عن هذا العالم يقوله عامة الناس عن عالم ما وراء الطبيعة. فليس هذا العالم الذي نعيش فيه غير حفرة مظلمة وضيّقة، لا يسَع القابع فيها أن يدرك العالم القائم خارجها، ولا يسمع به بعد أن ضرب الحجاب دونه ودون سمعه»[٢٦].

يرى المولوي من خلال هذا التمثيل أن العالم يتألَّف من دائرتين، وهما: دائرة الحسّ؛ ودائرة ما وراء الحسّ. ويُرجع جذور وقائع الدائرة الحسية إلى دائرة ما وراء الحس. وعمد المولوي في مواضع أخرى إلى بيان العلاقة بين عالم الظاهر أو الطبيعة وعالم الباطن أو الغيب من خلال التمثيل بالبحر والزبد أيضاً[٢٧].

الركن الثالث: يبدو في إطار هذه الرؤية عدم التمكُّن من تفسير بعض ظواهر عالم الطبيعة على أساس عقلي وطبيعي، بمعنى أننا من هذه الزاوية لا نستطيع بيان بعض جوانب الطبيعة من خلال القوى والقوانين الطبيعية. إن النموذج البارز لهذه الظواهر هو ما نطلق عليه في الأدبيات الدينية مصطلح «المعجزة»؛ فإن «المعجزة» ظاهرة خارقة للطبيعة، وعليه لا يمكن تفسيرها طبقاً للقوانين الطبيعية، بل يجب علينا لتفسيرها تفسيراً مقنعاً أن نلجأ إلى تأثير القوى ما وراء الطبيعية، من قبيل: الله أو الملائكة. إن «المعجزة» من أبرز الظواهر التي تكشف الستار عن تحكُّم يد غيبية في هذا العالم. وبطبيعة الحال فإن تحكّم الله والكائنات المقدسة وتأثيرها ـ طبقاً لهذه الرؤية ـ لا يقتصر على المعجزات، وإنما يمكن اعتبار جميع الظواهر القائمة في هذا العالم معجزة بمعنى من المعاني، أو تجلياً لحضور الله وتصرّفه. وعلى هذا الإساس كان بإمكان المتديِّن السابق لعصر الحداثة أن يتقبَّل بسهولة حقيقة تحكم الله أو الكائنات القدسية بجميع ظواهر هذا العالم. فمن وجهة نظره تعتبر كلّ واقعة طبيعية آية تدلّ على وجود وحضور الله، وإن عالم الطبيعة كانت له في الأساس بنية مُلغزة، وكان العقل البشري يعجز عن فهم هذا العالم دون مساعدة من مصدر الوحي.

ولكنْ مع ظهور العلم الحديث بدأنا نشهد ولادة معرفة جديدة لعالم الطبيعة، وسرعان ما استحوذت هذه المعرفة على ذهن وتفكير الناس. إن هذه الرؤية الحديثة التي هي في الأساس وليدة العلوم النيوتنية (نسبة إلى نيوتن) كانت ترسم للعالم صورة أخذت بالتدريج تحلّ محل المعرفة الأرسطية التي كانت هي السائدة حتى ذلك الحين، وأخذت تتحدّى جانباً من أهم عناصر الرؤية الدينية في ما يتعلق بمعرفة الطبيعة.

ويمكن ذكر بعض عناصر هذه الرؤية الجديدة إلى العالم كالتالي:

العنصر الأول: لقد قام العلم الحديث على فرضية أن كتاب الطبيعة قد كتب

بلغة رياضية، بمعنى أن بالإمكان بيان علاقاته في إطار المعادلات الرياضية الدقيقة. وكان من أهم ما ترتّب على هذه الرؤية هو اعتبار بنية العالم أمراً معقولاً، بمعنى أن العقل البشري ـ طبقاً للأصول ـ قادر على فهمها. وعلى أساس هذه الفرضية أخذ العلم الحديث يباشر تفسير عالم الطبيعة برمّته على أساس القوى والقوانين الطبيعية دون اللجوء إلى القوى ما فوق الطبيعية. وفي إطار المعرفة الطبيعية الحديثة يمكن شرح جميع حركات العالم طبقاً للقوانين الطبيعية وأصول علم الميكانيك. وإن هذه القوانين ثابتة لا تتغيّر، ويمكن إطلاقها على «عالم ما فوق القمر»، كما يمكن إطلاقها على «عالم ما تحت القمر».

العنصر الثاني: طبقاً لهذا التصوّر يتحول العالم إلى ماكينة هائلة تمّ تركيب أجزائها بدقّة رياضية متناهية، فهو أشبه بساعةٍ متقنة الصنع، ولكن يمكن فهم أدائها ـ على القاعدة ـ من قبل العقل البشري. إن القوانين التي تحكم أجزاء العالم تابعة لقوانين عامة وشاملة. فلو تمكّن الفرد من التعرّف إلى القوانين التي تحكم الطبيعة، وأن يطّلع على الشرائط الأولية التي تحكم أجزائها، أمكنه التعرُّف بدقّة لا تقبل الخطأ على مستقبل هذه المنظومة في كلّ زمان معيّن من المستقبل.

العنصر الثالث: إن هذا العالم برمّته تابع لقوانين ثابتة وعامّة لا تتغيّر، وإنّ كل حادثة فيه تتبع العلل والأسباب السابقة على نحوٍ لا يقبل التخلّف. وعليه لن يبقى في هذا العالم للمعجزة والتدخل من قبل الكائنات ما وراء الطبيعية موضع من الإعراب.

العنصر الرابع: نتيجة لهذا المتغيّرات تمّ إبعاد الله عن العالم بعد أن كان بمنزلة الروح التي كانت جارية وحاضرة في عروق الطبيعة، بمعنى أن العالم أضحى خالياً من وجوده. إن الله في أحسن حالاته أصبح بالنسبة إلى العالم كصانع الساعة بالنسبة إلى الساعة، فإن الساعة بمجرّد أن ينتهي الصانع من تنظيمها تبدأ عملها بشكلٍ مستقلّ عنه، وإذا كان صانع الساعة حاذقاً في عمله بالقدر الكافي لا تعود الساعة بحاجة إلى تدخُّله أبداً.

العنصر الخامس: ربما كان أهمّ وجه من أوجه التمايز بين العلم الحديث وبين المعرفة الطبيعية الأرسطية يكمن في أن العلم الحديث ـ خلافاً للمعرفة الطبيعية

الأرسطية ـ يرى مهمته في بيان الظواهر الطبيعية انطلاقاً من العلل الفاعلية دون العلل الغائية. ومن باب المثال: في مقام بيان سقوط جسم كان العالم الأرسطي يدّعي أن ذلك الجسم إنما يسقط لكي يصل إلى حيِّزه الطبيعي، بمعنى أنه يشرح سلوك ذلك الجسم على أساس الغاية المفترضة لتلك الحركة؛ في حين أن عالم ما بعد عصر الحداثة يعمد إلى تفسير ذلك السلوك على أساس القوى المؤثِّرة فيها والمسافة التي تقطعها في المقياس الزمني. وبعبارة أخرى: إن العالم الطبيعي الأرسطي في مقام بيان الظواهر يعمد إلى السؤال عن أسبابها، في حين يسأل العالم الطبيعي النيوتني عن كيفيتها. إن استبدال البيان الفاعلي بالبيان الغائي قد ترك تأثيرات واسعة للغاية. من ذلك أنه أخذ بالتدريج يخرج الاهتمام بـ «الغاية» ـ التي كانت تعدّ بالإضافة إلى دورها في بيان الطبيعة، قاعدة للقيمة والمفهوم أيضاً ـ عن دائرة الحساسية النظرية للإنسان الحديث. إن إلغاء الرؤية الغائية أدّى في نهاية المطاف إلى التمايز الحاسم بين الواقعية والقيمة، وأخرج القيم مع الله عن دائرة الواقعية الطبيعية أيضاً.

العنصر السادس: وهنا وجد الإنسان الحديث نفسه وجهاً لوجه أمام عالم متحرِّر من الألغاز. فمن وجهة نظر ماكس فيبر يعتبر تحرير العالم من الألغاز أو التقديس (disenchantment) من أبرز خصائص العالم الحديث. تنظر النزعة العلمية الحديثة إلى العالم بنظرة مفادها أنّ لكل ظاهرة في هذا العالم علة طبيعية، وأن بالإمكان بيان وتبيين السلوك الحاكم على تلك الظواهر طبقاً للأصول والقواعد العلمية في إطار القوانين الطبيعية. ولم تعُدْ هناك في هذا المقام ـ على حدّ تعبير لابلاس ـ من حاجة لدى العلماء إلى التمسُّك بـ «فرضية» الله، أو الكائنات الغيبية؛ لتفسير السلوكيات الطبيعية.

إن النجاح الباهر الذي حقّقه العلم النيوتني في مقام بيان الظواهر الطبيعية، ابتداءاً من الذرّة إلى المجرّة، وكذلك نجاحه المذهل في السيطرة على القوى الطبيعية في إطار التكنولوجيا، زاد من رصيد هذه النظرة إلى عالم الطبيعة.

وعلى هذا الأساس فإن العلم الحديث قد حرَّر العالم من الألغاز أو التقديس من طريقين:

الطريق الأول: من خلال تقديم تفسير عقلي تماماً، وقائم على العناصر والقوانين الطبيعية عن عالم الشهادة، واستبدال البيان الفاعلي بالبيان الغائي.

الطريق الثاني: من خلال إخراج عالم الغيب، أو كلّ ما لا يمكن مشاهدته أو تعقله، من دائرة الاهتمام وحساسية الذهنية الحديثة. وكأنّ الفهم الغالب كان يميل إلى أن الرؤية العلمية تنفي وجود المساحات الغيبية وما وراء الطبيعية، ونتيجة لذلك أخذت الذهنية العلمية تفقد إيمانها بالنسبة إلى كلّ ما يزوغ عن دائرة العقل العلمي بالتدريج. إن إلغاء عالم الغيب عن دائرة اهتمام الذهنية العلمية، أو في الحدّ الأدنى وضعه جانباً، أخذ يصبح بالتدريج هو الوجه الغالب على الذهنية الحديثة، وأخذ عالم الشهادة يفقد باطنه بالتدريج، وبذلك فقد اضمحلّت خصلته الدلالية.

وأما النافذة الثانية لظهور الله في العالم ـ أي وجود الإنسان ـ فقد أخذت هي الأخرى تفقد دلاليتها بالتدريج أيضاً. إن فهم المسلمين التقليدي للإنسان ينبثق عن مصدرين هامين، وهما: الثقافة اليونانية؛ والتعاليم القرآنية. وفي ما يرتبط بالثقافة اليونانية يتأثّر الفهم التقليدي في الثقافة الإسلامية للإنسان إلى حدٍّ ما بالرؤية البطليمية. وطبقاً لهذه الرؤية كان موطن الإنسان يقع في مركز عالم الوجود، وإن هذه المركزية كانت تحكي عن منزلة الإنسان الممتازة في عالم الخلق. ومن ناحية أخرى فإن التعاليم القرآنية تؤكّد بدورها على المنزلة الممتازة للإنسان في عالم الخلق أيضاً. فإن الإنسان من حيث القيمة يعتبر من أشرف المخلوقات. فهو الكائن الوحيد في هذا العالم الذي كان له نصيبٌ من روح الله، وخصّه الله بتعليمه من علمه الخاصّ. بيد أن تصوير الإنسان في التعاليم الدينية كانت له جهة أخرى أيضاً. ومن باب المثال: يؤكّد القرآن على النواحي السلبية من طبيعة الإنسان. وكان عرفاء المسلمين يعتبرون الإنسان في ذاته كائناً فقيراً، وأن وجوده في قبال وجود الله أقرب إلى العدم. إن وجود الإنسان برمّته كان يعتبر قائماً بوجود الله، وإن قيمته تابعة للنسبة التي يقيمها مع الله. إن الفرد المستقلّ عن الله كائنٌ فاقد للاعتبار، ومفتقر إلى القيمة بالمرّة.

وأما العلم الحديث فقد أحدث تغييراً جذرياً في رؤية الإنسان وفهمه لذاته ونفسه.

فأولاً: عمدت الرؤية الفلكية لكوبرنيق ونيوتن إلى إنكار المركزية المكانية للإنسان في العالم. فالأرض ـ موطن الإنسان ـ لم تعُدْ هي مركز العالم، بل أصبحت مجرّد كوكب صغير يسبح هائماً في فضاء فسيح بين مليارات المجرّات العملاقة. وبذلك تنزّل موطن الإنسان من مركز الوجود إلى مجرّد نقطة صغيرة لا وزن لها في بحر الفضاء اللامتناهي.

وثانياً: عمدت نظرية التطور لداروين إلى التشكيك في اعتبار الإنسان أشرف المخلوقات في العالم، فلم يعُدْ الإنسان هو ذلك الكائن الذي سوّاه الله بيده، ونفخ فيه من روحه، بل هو نتيجة طفرات عمياء حصلت من باب الصدفة التي نجمت عن تطوُّر في أنواع متدنية من الحياة. طبقاً لهذا التصوّر الحديث عن الإنسان أخذ الشكّ يتسلل إلى الرؤية التقليدية ـ الدينية التي كانت تعتبر من جملة امتيازات الإنسان على سائر المخلوقات أنّه من أشرف المخلوقات، وأنزلته من هذا العرش ليغدو مجرّد كائن تتقاذفه الصدف العمياء الحائرة في هذا العالم الفسيح والبهيم، وليكون وجوده في كلّ لحظة مهدَّداً بالزوال والفناء. ولكن من ناحية أخرى فإن الرؤية الحديثة للإنسان أخذت تكرِّم الإنسان من حيث كانت الرؤية التقليدية تحتقره. فالإنسان في قبال الله وبوصفه كائناً مستقلاً وقائماً بذاته قد استحقّ قيمة وأهمّية جوهرية.

يرجع بعض الباحثين جذور النزعة الإنسانية التي سادت المرحلة الحديثة إلى أفكار ديكارت. إن التصوير الديكارتي للإنسان قد أعاد الإنسان ثانية إلى مركزية العالم، ولكنْ بمعنىً مختلف تماماً. إن «الأنا المفكِّرة» الديكارتية شكلت في الحقيقة قاعدة معرفة الإنسان بالنسبة إلى كلّ شيء، بما في ذلك الله. وبعبارة أخرى: إن «الأنا» أو «الموضوع الديكارتي» أضحى في مركز الكون، وأضحَتْ جميع أنواع المعرفة متطفِّلة على وجوده. إن هذه «الأنا» من وجهة نظر فلاسفة، من أمثال هابز، لم تكن سوى ماكينة. لقد كان جسم الإنسان جزءاً من الطبيعة التي كان يتم تصوّرها بوصفها ماكينة هائلة. لقد تحوّل أفراد الإنسانية إلى ذرّات مجزّأة انفصلت عن بعدها واستقرّت في حصار فردانيتها. وأصبحت «الأنا» موضوع دراسة وبحث مختلف حقول المعارف والعلوم، من قبيل: علم النفس، وعلم الاجتماع، والفسيولوجيا، وعلم التشريح

وما إلى ذلك من العلوم، وأضحَتْ جميع أبعادها قابلة للفهم على الأصول. في هذه الماكينة العظيمة والمعقَّدة لا نرى أيّ مؤشِّر أو علامة تدل على روح الله. وكانت كلّ «أنا» تلحظ بشكل مستقلّ تعتبر هي مركز عالم الخلق. ويجب البحث عن ولادة الفردانية الحديثة أحياناً في هذا الموطن.

إلاّ أن هذه الأنا قد طرأت عليها الكثير من المتغيّرات على مرّ الزمان. ومن باب المثال: يدّعي المذهب النفعي لـ (بنتام) أن الأمر الحسن من الناحية الأخلاقية هو الذي يجلب أكبر منفعة لأكبر عدد من الناس. وقد عرَّف جون ستيورات ميل هذه «المنفعة» بـ «اللذة». وعلى هذا الأساس اعتبر الحصول على الحدّ الأكثر من اللذة لأكبر عدد من «الأنا» والأنفس غاية مطمح لـ «الأنا» الحديثة. وبطبيعة الحال فإن هذه النفعية كانت تنظر في الغالب إلى الصالح العام. بَيْد أن فلاسفة من أمثال هيوم وماندويل قد أضافوا عنصراً آخر على هذه الأخلاق النفعية. فمن وجهة نظر ماندويل اعتبرت الرذائل الفردية من الفضائل الجماعية، بمعنى أن الناس لو عمدوا إلى السعي وراء الحصول على مصالحهم ولذاتهم الفردية فإن ذلك سيؤدّي في نهاية المطاف إلى ضمان الخير للجميع على نحو أكثر تأثيراً. ومن باب المثال: إن الطمع وحبّ الجاه والسلطة والأثرة وإنْ كان يعتبر رذيلة من ناحية الأخلاق الفردية، إلاّ أن هذه «الرذائل الفردية» يمكنها أن تحثّ الناس إلى التنافس على السعي والعمل والإبداع، وبالتالي سينعكس ذلك على تحسين الإنتاج وجودته وازدهاره، وعودة نفعه لصالح الجميع. وعلى هذا الأساس فقد تمّ تحسين صورة «الأنا التي تنشد اللذّة» ـ أي الأنا التي تسعى لمجرَّد الحصول على منافعها ولذاتها ـ من الناحية الأخلاقية. وبذلك ساعدت «الفردانية» الحديثة إلى بلورة نوع من «الأنانية»، أو ما يصطلح عليه بالـ (Solipsism)[٢٨].

لو أننا التزمنا وقبلنا بالهيكل العام لهذه الصورة المتسرّعة ففي هذه الحالة وجب اعتبار هذه «الأنا» صورة قد استعيدت حيثيتها من تلك الأنا التي اصطلح عليها العرفاء بـ «الأنا الفرعونية» (في قبال «الأنا المنصورية»[٢٩])[٣٠].

بَيْد أن التغيُّر الذي حصل في «الأنا» الإنسانية الحديثة، وخاصّة في ما يتعلق بتجربة العشق الإنساني في العصر الحديث، قد أدخلها في «أزمةٍ»، وحيث إن العرفاء

يعتبرون العشق هو الطريق الرئيس الذي يوصل الإنسان إلى الله فقد تأزم هذا الطريق الرابط بين الإنسان وبين الله تبعاً لتلك الأزمة. وكأنّ انسداد تجربة العشق الأرضي تقطع الطريق على تجربة العشق السماوي بالنسبة إلى السالك الحديث، أو في الحدّ الأدنى تضع العراقيل أمامه في هذا الطريق، وتجعله مليئاً بالمنعطفات والعقبات.

ولكنْ ما هو ذلك الشيء الذي أدّى إلى تأزيم الوضع من الناحية المعنوية؟ وبعبارةٍ مبسطة: إن أهمّ تبعات ولادة «الأنا» الحديثة في دائرة العشق تكمن في تحوّل «العشق الأفلاطوني» إلى «العشق الفرويدي». وإن الفارق الأهمّ بين العشق الأفلاطوني والعشق الفرويدي يكمن في الدور الذي يلعبه «الجسد» في العلاقات الإنسانية. فقد كان العشق الأفلاطوني رهناً بالتحرُّر من سحر الجسد وتأثيره، فكان على الفرد العاشق أن يتسلق سلّم العشق ليتجاوز به مستوى «العشق السطحي المزوّق»، بمعنى العشق الناظر إلى الجمال الجسدي، والارتقاء به إلى مشاهدة الجمال ـ الذي يشكّل الموضوع الرئيس في مفهوم العشق ـ أعلى أشكاله المنزّهة عن جميع أنواع الدنس الجسدي. وعلى حدّ تعبير المولوي: «إن العشق الجسدي ليس عشقاً، بل هو خزيٌ وعار»[٣١].

وطبقاً لهذا الفهم كانت الحالة الجسدية تحول دون إدراك الحقائق القدسية. وعلى هذا الأساس كان على سالك الطريق أن يبذل جهده في تحرير نفسه من قيود الجسد؛ من أجل أن يشهد الجمال والحسن في أخلص وأنقى صوره، وأن يتَّحد معه في نهاية المطاف.

وأما بالنسبة إلى العشق الفرويدي فإن الحافز الأهمّ في العشق يرتبط في نهاية الأمر بالحالة الجنسية. وقد سبق لكانت وشوبنهاور أن ادَّعيا أن أهم الحوافز في العلاقات الجنسية هي الحصول على اللذّة والتناسل، بمعنى أن العشق الفرويدي ممتزجٌ بالحالة الجسدية والاتّصال الجسدي، ويستحيل الانفكاك عنه.

ويبدو من وجهة نظر العرفاء أنه كان للعشق المجازي الذي هو من نوع العشق الأفلاطوني ـ الرومنطيقي قيمةٌ سلوكية، دون العشق المجازي الذي هو من نوع العشق الفرويدي ـ الجنسي. إن العشق الأفلاطوني ـ الرومنطيقي كان يشكّل جسراً للسالك

العاشق يوصله إلى العشق الحقيقي؛ في حين أن العشق الفرويدي ـ الجنسي كان يقطع عليه الطريق، ويصدّه عن الوصول إلى الحقيقة القدسية؛ وذلك لأن العشق الفرويدي ـ الجنسي إنما يأتي في إطار خدمة «الذات» الفردية، وإن هذه الذاتية تنافي الغاية السلوكية العرفانية التي تسعى إلى إلغاء الذاتية. ومن ناحية أخرى فإن الفردانية المفرطة والتحوّل الذري في «الأنا» الحديثة تحول دون كسر قيود «الأنا»، والتحرُّر من الذات، وتحول مركز ثقل الوجود إلى ظاهرة مستحيلة (على حدّ تعبير فلاسفة من أمثال سارتر)، أو مرضية (على حدّ تعبير الحركة النسوية الراديكالية). إذا كان العشق طريق الإنسان إلى الله فإن الأزمة في تجربة العشق سوف تنتقل إلى التجربة الإيمانية.

وأما **النافذة الثالثة** التي كان الله يتجلّى للإنسان من خلالها فهي «الكلمة». ويبدو أن هذه الكلمة هي الأخرى قد طالها الغبش في العصر الحديث أيضاً، فلم يعُدْ بإمكان الإنسان الحديث أن يرى النور الذي يسطع من ورائها بوضوح. وكأن «الكلام الإلهي» في العالم الحديث تحوّل برمّته إلى «نصّ». إن «الكلام الإلهي» أو النصّ المقدّس هو النصّ الذي يوجّه الخطاب إلى وجود الإنسان برمّته، وتعرض أساس كينونته وكيفية حياته إلى التغيير. إن الإنسان يعيش ضمن دائرة الكلام الإلهي، ويفهم نفسه والعالم المحيط به من خلال هذا الكلام. وبمجرد أن يفقد النصّ المقدّس هذا التأثير التغييري يتحول إلى مجرّد نصّ. يمكن للنصّ أن يكون إنجازاً وإبداعاً من ناحية الشكل والمضمون، بَيْد أن النصّ، حتّى وإن كان إنجازاً أدبياً مفعماً بالحكمة، يبقى مجرّد نصّ، وليس كلاماً إلهياً أو نصّاً مقدّساً.

ولكنْ ما هو التحوّل الذي أدّى بالكلام الإلهي لأن يتحوّل بالنسبة إلى الإنسان الحديث إلى مجرّد نصّ؟ يبدو أن جذور هذا التحوّل ظاهرة يمكن أن نطلق عليها مصطلح «المعضلة الهرمنيوطيقية». إن النصّ المقدّس يتكوّن في الواقع من عالمين: **الأول**: ذلك الجانب من النصّ المقدّس الذي يعكس ثقافة القوم في عصر تنزيل الوحي؛ **والثاني**: ذلك الجانب من النصّ المقدّس الذي يشتمل على مراد الله أو رسالته الرئيسة التي تعني إعادة تجربة الخطاب. إن عالم المخاطبين ـ السابقين لعصر الحداثة ـ بالنصّ

المقدّس يشبه إلى حدّ بعيد عالم القوم في عصر تنزيل الوحي (أي العالم الأول للنصّ المقدّس)، ومن هنا كان بإمكان المخاطبين بالوحي العبور بسهولة نسبية من العالم الأول للنصّ المقدّس والدخول في أعماق العالم الثاني له، ويباشروا تجربة الخطاب والانكشاف الإلهي. بيد أنه قد حدث شرخٌ كبير بين العالم الأول للنصّ المقدّس وعالم المخاطب الحديث، حتّى لم يعُدْ بإمكان الإنسان الحديث بلوغ العالم الأول للنصّ بيسرٍ. وإنّ هذا الأمر قد جعل من دخوله إلى عالم النصّ المقدّس أمراً معقّداً أيضاً. من هنا يتعين على الإنسان الحديث في الخطوة الأولى أن يجسر الهوّة القائمة بين عالمه والعالم الأول للنصّ المقدّس؛ كي يتمكن من العبور إلى العالم المقدّس للكلام الإلهي، ويعيش أجواءه. إن الشرخ القائم بين عالم المخاطب الحديث والعالم الأول للنصّ المقدّس يجعل من عملية فهم تجربة الخطاب في المتن المقدّس وإعادة تجربته عملية في غاية التعقيد، وهذا التعقيد هو الذي نسمّيه بـ «المعضلة الهرمنيوطيقية».

إن الملاحظات المتقدّمة تبيّن إلى حدٍّ ما المتغيّرات الجذرية التي فاقمت من حدوث ظاهرة «الكسوف الإلهي» في حياة عالم الإنسان الحديث.

أما الآن فعلينا الخوض في تفاصيل كيفية هذه المتغيّرات الجذرية والبنيوية التي وضعت الإنسان الحديث في حالة كسوف الأمر الإلهي. فكيف أدّى ظهور الرؤية الحديثة إلى الطبيعة والإنسان والنصّ المقدّس إلى حصول الكسوف في العالم المعنوي؟

هناك مَنْ يذهب إلى القول بوجود التعارض التامّ بين الرؤية العلمية والرؤية الدينية، بمعنى أن الرؤية العلمية إذا كانت صائبة كانت الرؤية الدينية لا محالة كاذبة. من هنا فإن ظهور الرؤية العلمية عمل في الحقيقة على إثبات عدم صوابية الفهم الديني للإنسان والكون. ورغم أن الرؤية الدينية قد لعبت الكثير من الأدوار الإيجابية في مسيرة التكامل الفكري لدى البشر فإنّ هذا التأثير الإيجابي هو من قبيل تأثير الأساطير على إثراء القوّة الخيالية لدى الأطفال. ومن باب المثال: كان بعض الفلاسفة من أمثال أوغست كونت يرى أن العلاقة بين العلم والدين تندرج إلى حدٍّ ما تحت هذا النوع. فمن وجهة نظر كونت كان لمسار الفكر التكاملي ثلاث مراحل، وهي: المرحلة الدينية؛ والمرحلة الميتافيزيقية؛ والمرحلة العلمية. ومن وجهة نظره فإن

المرحلة العلمية هي ذروة التكامل الفكري لدى البشر، وأما المراحل الأخرى فهي وإنْ لعبت دوراً مؤثّراً ونافعاً وبنّاء في تكامل الفكر البشري، ولكنْ بمجيء العلم ثبت زيفها.

وذهبت جماعة أخرى إلى الاعتقاد بأن الرؤية العلمية والرؤية الدينية تنظران إلى مساحتين مختلفتين تمام الاختلاف، وتسعيان بأساليب مختلفة تماماً إلى بيان الظواهر المختلفة التي يكون فيما بينها تمام الاختلاف. وعليه فإن أسلوب وموضوع وغايات هذين الحقلين تختلف عن بعضها تمام الاختلاف، ولا ربط لهاتين المساحتين ببعضهما، لا في السلب ولا في الإيجاب.

وفي الختام هناك جماعةٌ أخرى تذهب إلى أن الرؤية العلمية والرؤية الدينية لا تتعارضان تمام التعارض، ولا هما ينتميان إلى حقلين بينهما تمام الاختلاف، بل هما يعملان على تكميل بعضهما البعض. وبعبارةٍ أخرى: إن هاتين الرؤيتين تكشفان عن طبقات مختلفة لحقيقة واحدة، وتعمل كلّ واحدة منهما على الكشف عن وجهٍ من وجوه الحقيقة. وعليه فإن الرؤية العلمية والرؤية الدينية إذا انضمّتا إلى بعضهما فإنهما ستقدّمان صورةً أكثر جامعية عن جميع أطراف الواقع والحقيقة.

ليس من المهمّ هنا أن نرجّح إحدى هذه الاتجاهات على غيرها. إنّما المهم هو أن جميع هذه الاتجاهات متفقة على أن الرؤية العلمية والرؤية الدينية ـ بغضّ النظر عن نوع العلاقة القائمة بينهما ـ متخالفتان. وإن الإذعان والاعتراف بهذا الاختلاف هو الفرضية الوحيدة في توضيح ظاهرة «الكسوف الإلهي» في عصر الحداثة.

ولكن كيف يمكن للاختلاف بين الرؤية العلمية والرؤية الدينية أن يعمل على إيضاح ظاهرة الكسوف الإلهي؟ يبدو أن نفس دخول الرؤية العلمية إلى دائرة وعي الإنسان الحديث قد أرشد الناس إلى إمكانية أن ينظروا إلى العالم وإلى الإنسان بشكلٍ مختلف. وكان من أهم التبعات المترتّبة على ذلك هو التشكيك بقوة وحجية الرؤية الدينية. في ما سبق كانت تسود العالم رؤية صورة تتجلى في الرؤية الدينية. وفي هذه الرؤية كان الله حاضراً وفعّالاً على جميع المستويات. وبعبارة أخرى: كان الله ظاهراً، وكأنّ الإنسان كان يعيش في عصر ظهور الأمر الإلهي. وأما بعد غلبة العلم

فقد أخذت الرؤية الدينية تواجه منافساً شرساً يرشد الناس إلى نوعٍ آخر من النظر. لم تكن الرؤية العلمية بالضرورة نافية للإيمان بالله، ولكنّها أدخلت حضور الله في المحاق. فقد كشفت الرؤية العلمية عن الكثير من الأمور المجهولة، إلاّ أنها في الوقت نفسه ألقَتْ بظلالها على الكثير من الظواهر والوجوه الأخرى من الوجود أيضاً.

علينا أن لا ننسى أن العرفان في الحقيقة هو نوعٌ من الرؤية؛ فإن كل مجهود السلوك الديني يرمي إلى الحصول على نوعٍ خاصّ من الرؤية التي من شأنها أن توصل المؤمن أو السالك إلى غايته. وإن حقيقة الإنسان تتلخّص في رؤيته. وفي ذلك يقول المولوي: «أنت لست هذا الجسم، بل أنت رؤية... فتخلَّ عن الجسم إنْ أنت أبصرت... ليس للإنسان بعد الإبصار غير اللحم والجلد... وما يراه الإنسان هو الذي يعبّر عن حقيقته»(٣٢).

وقال أيضاً: «إنّما المرء عين، وما سواه جلود... والعين ليست سوى رؤية الحبيب الودود»(٣٣).

وبطبيعة الحال فإن العرفاء قد انتبهوا إلى أن الإنسان يرى العالم في الحدّ الأدنى بنوعين من الرؤية، وهما: الرؤية الظاهرية؛ والرؤية الباطنية. وقد أطلق المولوي على النوع الأول اسم «عين الجسد»، وعلى النوع الثاني اسم «عين الروح»(٣٤).

وقد عبر الشاعر والعارف الكبير حافظ الشيرازي إلى هذا النوع من الاختلاف بين هاتين الرؤيتين بقوله: «إن رؤيتك تحتاج إلى عين ترى الروح مبصرة... فأين من ذلك أنا، ولست أملك غير عينٍ لا ترى سوى ظاهر العالم؟!».

إن غاية السلوك الديني هو أن تستبدل عين الجسد أو العين التي ترى العالم بعين الروح أو التي ترى الروح، كما يقول المولوي: «إن هذا العالم المنظوم سوف يغدو محشراً... إذا تمّ استبدال هاتين الرؤيتين وحلّ محلهما النور الأنور»(٣٥).

وفي الحقيقة فإن الرؤية العلمية والسعادة العميقة في مجال النظر والعمل تعني من وجهة نظر العرفاء تقوية البصر الذي يشاهد العالم أو أسبابه، ومن هنا كان أهمّ ما يدعو إليه العارف هو الرؤية الروحية، بمعنى التمتُّع بنعمة البصيرة.

وعليه فإن الرؤية أو «النظر العلمي» (أو العين الباصرة) برزت بوصفها منافساً لـ

«الرؤية الدينية» (أو البصيرة)، وأخذت تعمل على تهميش الرؤية الدينية إلى حدٍّ كبير. إن ازدهار الرؤية العلمية أو تقوية البصر أدّى بالرؤية الدينية أو البصيرة الإنسانية لتواجه نوعاً من التأزُّم. فلم يعُدْ بوسع الإنسان الحديث أن يجلس هادئ البال خلف النافذة الدينية، ليكتفي بالنظر من خلالها، متجاهلاً النافذة الأخرى التي فتحت أمام عينيه مؤخَّراً. في عالم ما قبل الحداثة كانت الرؤية الدينية هي المسيطرة على الأذهان، بَيْد أنه مع حلول المرحلة الحديثة أخذَتْ الرؤية العلمية تلقي بظلالها على الرؤية الدينية، وأخذ ما كان في السابق يبدو واضحاً وبديهياً طريقه نحو الأفول.

ويحسن بنا لتوضيح هذه المسألة الاستعانة بالمثال التالي: صورة تبدو في الوهلة الأولى رأس طير، ولكنْ بعد إرجاع البصر تبدو رأس أرنب. وقد يبدو للوهلة الأولى أنها تمثّل رأس طير، ولنطلق على هذه الحالة عنوان «حالة الطير». ولكنْ يمكن لهذه الصورة نفسها أن تمثّل رأس أرنب أيضاً، ولنطلق على هذه الحالة عنوان «حالة الأرنب». يبدو أن هذا الشكل الواحد الذي كان يبدو حتّى هذه اللحظة طائراً أخذ يبدو على شكل أرنب أيضاً. وهنا فإن العين سوف تتأرجح لا شعورياً بين حالتين: الحالة الأرنبية؛ وحالة الطائر. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الناظر عندما يتوصل إلى الحالة الأرنبية تختفي حالة الطائر في المحاق.

يمكن تشبيه العالم في المفهوم الديني بحالة الطائر. وعندما جاء العلم الحديث علم الناس إمكانية اعتبار هذا العالم الواحد مصداقاً لمفهوم جديد يتمثل بحالة الأرنب. بمجرّد أن أدركت الذهنية الإنسانية إمكانية إدراك هذا العالم الواحد بشكلٍ آخر، أي في إطار الحالة الأرنبية أيضاً، لم تعُدْ قادرة على البقاء ضمن حالة الطائر، وأخذ العالم الذي كان يتراءى للناظر بوصفه طائراً يكشف اللثام عن صورة مختلفة تماماً، وهي الصورة التي تحكي عن الحالة الأرنبية.

يبدو أن هذه الحالة الحديثة جعلت الفرد المتديِّن العقلاني يرى نفسه في وضع حرج، ويأخذ العالم من زاويته شكلاً مبهماً وذو حدّين، فلا هو على شكل طائر تماماً، ولا هو على شكل أرنب تماماً، فهو طائري من جهة، وأرنبي من جهة أخرى. فما كان في السابق يتراءى طائراً بوضوحٍ بدأ يفقد وضوحه بعد ظهور الحالة الأرنبية،

وأخذ ظلّ الأرنب يحجب صورة الطائر.

عندما ينظر الإنسان الحديث إلى سماء المعاني يجد نفسه وجهاً لوجه أمام غياب الحضور. بَيْد أنه يمكن تفسير تجربة «فقدان الحضور» هذه على ثلاثة معان:

طبقاً للرؤية الإلحادية فإن فقدان تجربة حضور الله تحكي عن عدم وجود الله. وفي الحقيقة فإن «الفقدان» هنا يعني «العدم». ففي العالم الذي يفقد الله تكون تجربة عدم حضوره أمراً طبيعياً تماماً، ومتوقَّعاً.

وطبقاً للرؤية العرفانية السابقة على الحداثة يكون فقدان تجربة حضور الله ناشئاً في الغالب عن غياب الإنسان، وإلاّ فإن الله حاضرٌ، ولكنّ الإنسان هو المحتجب، فلا يمكنه النظر إلى الله من الزاوية التي حشر نفسه ضمن إطارها.

وطبقاً لرؤية الإنسان المتدين الحديث فإن فقدان تجربة حضور الله ينشأ في الغالب عن خفاء الله. وإن هذا الخفاء ينشأ بشكلٍ خاص عن الظلال التي يلقيها التصوير الحديث عن الإنسان والعالم على التصوير الديني للعالم.

ومن المهمّ هنا لفت الانتباه إلى الاختلاف بين نوعين من «الاختفاء»؛ ففي المعنى الأول يكون «الاختفاء» بمعنى «العدم»؛ وفي المعنى الثاني يكون الاختفاء بمعنى «الغيبة». ولتوضيح هذا الاختلاف يمكن لنا الاستعانة بهذا المثال: لنفترض أنك كنت تبحث عن غرفة لاستئجارها، فراجعت سمساراً بهذا الشأن، وأخذك هذا السمسار إلى غرفةٍ في عمارة يملكها، ثم فتح لك باب تلك الغرفة؛ لكي تلقي نظرة عليها، وعندها ستشاهد غرفة خالية لا وجود لشخصٍ فيها. وهنا يكون معنى «اختفاء» الشخص فيها هو المعنى الأول من التجربة الذي هو «العدم»، وأما إذا كان لديك بيتٌ وقد خصَّصت فيه غرفةً لولدك الذي كان يسكنها قبل أن يغادر البيت؛ لإكمال دراسته في بلد أجنبي، إنك عندما تفتح هذه الغرفة لن تجد فيها ولدك، ولا يكون هناك من أحد فيها، بَيْد أن تجربتك العاطفية تجاه هذه الغرفة الخالية تختلف تمام الاختلاف عن تلك الغرفة التي كنت تروم استئجارها. فتلك الغرفة الخالية هي مجرّد غرفة خالية، في حين أن هذه الغرفة تعبِّر لك عن ذلك المسافر الأثير على قلبك، والذي كان يشغلها، وأنت الآن تنتظر عودته بفارغ الصبر، فيكون عدم وجود ولدك في هذه

الغرفة يعني «الغيبة». إن الاختلاف بين الخفاء بمعنى «العدم» والخفاء بمعنى «الغيبة» يعود بجذوره إلى التاريخ الكامن وراء تلك التجربة. من هنا يمكن إدراك أن تجربة العارف لفقدان حضور الله تختلف عن تجربة الملحد. فبالنسبة إلى الملحد تكون تجربة «فقدان الحضور» بمثابة تجربة «العدم»، في حين أنها بالنسبة إلى العارف (بما في ذلك العارف الذي يعيش في العالم الحديث) بمثابة تجربة «الغيبة».

من هنا يبدو أن التحوّل الجذري في نوع رؤية الإنسان الحديث إلى الإنسان والعالم من الناحية المعنوية قد أوجد حالةً يمكن التعبير عنها بـ «كسوف الله»، بمعنى الحالة التي دخل فيها وضوح الله في المحاق. وعلى الرغم من أن إنسان ما قبل الحداثة في الكثير من أوضاعه كان يعيش حالة «الغيبة»، إلاّ أن تجربة الغيبة بالنسبة إلى الإنسان الحديث قد اتَّخذت أبعاداً أكثر عمقاً، حيث أخذ الإنسان لا يعيش حالة الغيبة فحَسْب، بل أخذ يرى نفسه وكأنّه يعيش في «عصر الغيبة».

بَيْد أن التأكيد على هذا الاختلافات الهامّة يجب أن لا يمنعنا من الالتفات إلى أوجه الشبه الهامة بين التجارب الإيمانية في جميع هذه الحالات. فإن التجربة الإيمانية للإنسان الحديث تشبه الإيمان الإبراهيمي في أنها نوع من التجربة الحماسية والعاطفية. ولكنْ كيف يمكن إبداء الحبّ تجاه المحبوب الغائب؟

طبقاً لتعاليم الأديان التوحيدية يكون الله غائباً في حضوره، وحاضراً في غيبته، بمعنى أن الإنسان عندما يعيش تجربة حضور الله، عليه أن يدرك جيداً أن محتوى هذه التجربة قاصر عن إدراك ذات الله. فعلى العارف الذي يخوض مثل هذه التجربة أن لا يعتبر مضمون تجربته عن الله مساوقاً لحقيقة ذات الله. ومن ناحية أخرى يمكن لتجربة غيبة الله أن تكون مصدراً لمعرفة خاصة لله لا يمكن التوصُّل إليها من الطرق الأخرى؛ فإن الله يتجلّى للإنسان من ألف طريق، وإنّ «الغيبة» مجرّد طريق واحدة من تلك الطرق. وإن الله لا يتَّحد مع أيّ واحد من تلك الوجوه، لا في تجلّيه في تجربة الحضور، ولا في تجلّيه في تجربة الغيبة.

إذا كان الله يتجلّى في غيبته أيضاً تعيّن على الإنسان في هذه الحالة أن يعيش تجربة الله في «غيبته». والمسألة الهامّة في البَيْن هي أن «تجلّي الغيبة» طريق خاص إلى

معرفة الله، ولربما كانت المعرفة التي يحصل عليها الفرد لا يمكن له الحصول عليها من أيّ طريق آخر، ولن يكون بالإمكان الحصول عليها حتّى من طريق «تجلّيه في حضوره». ولنوضّح هذا المعنى من خلال المثال التالي: إن جانباً من معرفتنا عن الشمس يحصل من خلال رؤيتنا المباشرة لها، إلاّ أن هذه الرؤية المباشرة للشمس ليست هي الطريق الوحيد لمعرفة الشمس. ومن باب المثال: عندما يحلّ الليل وتخرج الشمس عن سماء تجربتنا المباشرة سنواجه عالماً خالياً من الشمس، ويمكن لمعرفة العالم الخالي من الشمس أن يرسّخ من إدراكنا للشقّ البديل، أي العالم الذي يحتوي على الشمس. كما أن تجربة كسوف الشمس تعتبر من أهمّ الطرق التي حصل الإنسان بسببها على معلومات دقيقة قيّمة وفريدة أحياناً حول الشمس.

ولنذكر مثالاً آخر: أحياناً يكون محبوبك إلى جوارك، وأنت تعيش معه جنباً إلى جنب، وهنا يكون الجزء الهامّ من معرفتك عنه ناشئة عن معاشرتك ومجالستك المتواصلة له. ولكنْ لو قُدِّر لهذا المحبوب أن يسافر ويغيب عنك وعن عالمك لفترةٍ من الزمن فإن إدراكك لحضوره والدور الذي يلعبه في حياتك مختلفٌ تمام الاختلاف. إن الأثر الذي سيتركه في قلبك وفي حياتك وعالمك سيجلي أبعاده وعمق حضوره في حياتك، وسوف تحصل من خلال ذلك على حقائق بشأنه لم تكن واضحةً من قبل. وعلى هذا القياس الإنسان المعاصر، حيث يتمكّن من إدراك وجود الله، ولكنْ في غيبته، وفي معاني الحياة العميقة، وفي الاضطراب الناشئ عن التخلّي، وفي شعور المرء بعدم توفّر الملاذ في مواجهة الشرور التي تسوق كلّ لحظة من لحظات وجوده نحو التلاشي والانهيار.

ويرشدنا العارف إلى أن العشق إنما هو وليد المعرفة. وإن الإيمان الإبراهيمي المفعَم بالعشق نتاج معرفة الحضور، بَيْد أن إيمان المرء المعاصر إنما هو نتيجة المعرفة الغيبية. إن الإنسان المعاصر يجد الله في غيبته. إن إيمانه عشقٌ، ولكنّه هذه المرّة عشق تجاه المعشوق الغائب.

الهوامش

(١) سفر الوجود، الباب الثاني والعشرون.

(٢) الصافات: ١٠٧ ـ ١٠٠.

(٣) المثنوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ١٧٤٣ فما بعد.

(٤) المصدر السابق، الكتاب السادس، البيت رقم: ٢٣١١.

(٥) المصدر السابق، الكتاب الأول، البيت رقم: ١٤٠٩.

(٦) انظر: هود: ٦٩ وما بعدها.

(٧) انظر: البقرة: ٢٦٠.

(٨) انظر: المثنوي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٢٢١٨ فما بعد.

(٩) انظر: المثنوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ٣٤.

(١٠) انظر، المثنوي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٧١؛ الكتاب الأول، البيت رقم: ٣٤٦٥ فما بعد.

(١١) انظر: المثنوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ٣٤٧٣ فما بعد.

(١٢) انظر: المثنوي، البيت رقم: ١٥٣٢ فما بعد.

(١٣) انظر: المثنوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ١١٢ فما بعد.

(١٤) انظر: المثنوي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٢٧٦٤ فما بعد.

(١٥) انظر: المثنوي، الكتاب الخامس، البيت رقم: ٧٢٧ فما بعد.

(١٦) انظر: المثنوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٧٠٠ فما بعد.

(١٧) انظر: المثنوي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٩٢ فما بعد.

(١٨) انظر: المثنوي، الكتاب الرابع، البيت رقم: ٢٩٧٢.

(١٩) انظر: المثنوي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٤٧٢٤ فما بعد.

(٢٠) انظر: المثنوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٢٩١.

(٢١) انظر: المثنوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ١٢٠٤.

(٢٢) انظر: المثنوي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٨٢٣ فما بعد.

(٢٣) انظر: المثنوي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٣٩ فما بعد.

(٢٤) انظر: المثنوي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٢٨٢٨ فما بعد.

(٢٥) العهد القديم (التوراة)، سفر الوجود، الباب الأول.

(٢٦) انظر: المثنوي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٥٣ فما بعد.

(٢٧) انظر: المثنوي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ١٢٦٩ فما بعد.

(٢٨) نظرية تقول بأن لا وجود لشيءٍ غير الأنا.

(٢٩) نسبة إلى الصوفي المقتول منصور الحلاج.

(٣٠) انظر: المثنوي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٣٠٦؛ والكتاب الخامس، البيت رقم: ٢٠٣٥ ـ ٢٠٣٦.

(٣١) انظر: المثنوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ٢٠٥.

(٣٢) انظر: المثنوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٨١١ فما بعد.

(٣٣) انظر: المثنوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ١٤٠٩.

(٣٤) انظر: المثنوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٦٥٤.

(٣٥) انظر: المثنوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٨٢٧.

الفلسفة الإسلاميّة في إيران المعاصرة

د. محمد فنائي الإشكوري(*)
ترجمة: علي آل دهر الجزائري

تمهيد

يشهد التاريخ أن إيران الإسلامية كانت على الدوام مهد الحكمة والتأمل العقلي. فقد عُرف حكماء وعرفاء هذه الديار ـ من الفارابي، وإلى ابن سينا والمولوي، وحتى السهروردي وحيدر الآملي وصدر الدين الشيرازي ـ في أصقاع المعمورة بأنهم نجوم المعرفة والمعنوية. ولهذا السبب فقد اتجهت أنظار طلاب الحكمة والمعرفة من أقصى بقاع الدنيا إلى حكماء تلك الديار. ويمكن العثور على آثار علماء إيران الإسلامية في شرق الأرض وغربها. فهل أن هذا الافتخار يختصّ بالماضي، ويرتبط بالتاريخ، أم أن مشعل الحكمة لايزال مشرقاً وبرّاقاً؟

في الإجابة عن هذا السؤال يمكن القول: رغم أن مرور الأيام أدّى إلى اضطراب في توهّج هذه الشعلة، إلاّ أنها ولحسن الحظّ لم تطفأ أبداً، وهي باقية إلى اليوم تشعّ بنورها. وإنّ الاطلاع على الحياة الفكرية والفلسفية المعاصرة في إيران وروّادها، والتعريف بها لطلاب الحقيقة في داخل إيران وخارجها، هو خطوةٌ مفيدة في استمرار هذا المنهج القويم والغني، وحركة ضرورية لانتهال الجيل الجديد من هذا الميراث القيّم. والمقالة التي بين يدَيْك تلقي نظرة على الحياة العلمية لبعض روّاد الحكمة والمعرفة الإسلامية في إيران المعاصرة.

(*) عضو الهيئة العلميّة، وأستاذٌ مساعد، في مؤسَّسة الإمام الخميني التعليمية ـ البحثية.

مقدّمة

سيكون موضوع هذا البحث دراسة لأوضاع الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، وفيها نظرة إجمالية على آثار وأفكار أكثر الفلاسفة تأثيراً في هذه الفترة. ولا يخفى أنه لا يمكن الفصل بين الفترات بشكل قطعي. وعلى أيّ حال فكل الشخصيات التي سنترجم لها هم مفكّرون تكوَّنت أفكارهم قبل الثورة الإسلامية الإيرانية، ووقعت بعض نشاطاتهم أيضاً قبل الثورة؛ إلاّ أنهم كانوا أحياء بعد انتصارها. وقد توفّي بعضهم بعد انتصار الثورة، ولا زلنا ننعم بوجود البعض الآخر. ولهذا سنتحدّث عن الفلاسفة الذين لبُّوا نداء ربِّهم قبل انتصار الجمهورية الإسلامية، والذين برزوا وأنتجوا بعد الانتصار.

والفلاسفة الذين سنتحدّث عنهم عبارة عن: روح الله الخميني، محمد حسين الطباطبائي، مرتضى المطهري، مهدي الحائري اليزدي، محمد باقر الصدر[1]، محمد تقي الجعفري، جلال الدين الآشتياني، حسن زاده الآملي، جوادي الآملي، ومحمد تقي مصباح اليزدي. فكلّ هؤلاء من علماء الدين الذين درسوا في الحوزات العلمية في قم والنجف. وكان سبعةٌ من هؤلاء الأساتذة قد فارقوا الحياة الدنيا عند كتابة هذا المقال، وآخر ثلاثة منهم لا زالوا يفيضون من علومهم في حوزة قم العلميّة. وإضافة إلى هؤلاء سنتكلم عن فيلسوفين إيرانيين مؤثّرين، يختلفان عن الفلاسفة المذكورين من حيث المشرب الفكري والخلفية العلمية، هما: أحمد فرديد؛ وحسين نصر. والأوّل متوفىً، والثاني على قيد الحياة.

وقد حاول الكاتب جاهداً أن لا يغفل عن أحدٍ من الشخصيات البارزة والمؤثّرة، لكنْ نظراً لكثرة المشتغلين بالفلسفة في هذه الفترة، وضيق المجال، وضرورة اختيار مجموعة، لم يتمكّن من الحديث عنهم جميعاً. وقد اكتفيتُ بذكر بعض الأسماء، وربما غفلنا عن البعض الآخر، لذلك أعتذر سَلَفاً، على أمل أن أتدارك هذا النقص في مقالةٍ أخرى.

ويدلّنا هذا البحث على استمرار الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، فإن عهد الفلسفة الإسلامية لم ينتهِ، بل إنّ هذا المسلك يتقدّم بحماسةٍ ونشاط من أجل فتح

آفاق جديدة في الفكر الفلسفي.

١. روح الله الخميني

الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني(١٢٨١ ـ ١٣٦٨هـ.ش) فقيهٌ وعارف، ومن الفلاسفة البارزين في الفترة المعاصرة. وقد أدَّت منزلته في القيادة السياسية والدينية والمرجعية الفقهية إلى أن لا يُعرف عنه الجانب الفلسفي كما يستحقّ. والحال أن الامام الخميني ﵀ كان من المدرِّسين البارزين للفلسفة والحكمة الإسلامية، بل إن المقام العرفاني للإمام الخميني ظهر أكثر من بعده الفلسفي؛ لأنه ترك عدّة مؤلفات في العرفان الإسلامي، أما في الفلسفة فليست له مؤلَّفات في متناول اليد، وهو من العوامل التي أدَّت إلى الغفلة عن بعده الفلسفي.

لقد كان الإمام الخميني من أعلام عصره في أربعة علوم مهمّة في الحوزات العلمية، هي: الفقه والأصول والعرفان والفلسفة. وكان قد درّس السطوح العالية للفقه والأصول في حوزتَيْ قم والنجف، وتربّى على يدَيْه الكثير من المجتهدين. وله الكثير من المؤلَّفات وتقريرات دروسه في هذا المجال. وإحدى دوراته في أصول الفقه دوَّنها ونشرها الشيخ جعفر السبحاني بعنوان «تهذيب الأصول»، ويرجع إليها المحقّقون في هذا المجال. وأستاذه البارز في الفقه والأصول هو الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي(١٢٧٦ ـ ١٣٥٥هـ).

تتلمذ الإمام الخميني في العرفان عند الميرزا جواد المَلَكي التبريزي(١٣٠٤هـ.ش) ومحمد علي الشاه آبادي(١٢٩٢ ـ ١٣٦٩هـ). فقد درس كتب شرح فصوص الحكم، ومصباح الأنس، والفتوحات المكية، ومنازل السائرين، بين ١٣٠٧ ـ ١٣١٤هـ.ش عند أستاذه الشاه آبادي.

وللإمام الخميني الكثير من الكتابات في العرفان الإسلامي، ويمكن الإشارة إلى تعليقة على شرح فصوص الحكم للقيصري، ومصباح الأنس وأسرار الصلاة وشرح دعاء السحر ومصباح الهداية. ويمكن مشاهدة تقدّمه في العرفان النظري والعملي في مؤلّفاته المذكورة، التي توازي الكتابات العرفانية من الطراز الأول.

وتتلمذ لفترةٍ في الحكمة والحساب والهيئة عند الميرزا علي أكبر حكمي اليزدي(١٣٠٥هـ.ش)، إلاّ أن أستاذه الأساسي في الفلسفة هو السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني(١٣١٠ ـ ١٣٩٥هـ). فقد استفاد من دروس هذا الحكيم لمدّة أربع سنوات في شرح منظومة الملاّ هادي السبزواري. واشترك لفترةٍ قصيرة في درس الأسفار عند رفيعي، إلاّ أنه وبسبب نباهته ورسوخه في الحكمة شعر بأنه لا يحتاج إلى الاشتراك في درس الأسفار، فاكتفى بمطالعة الأسفار، والتباحث فيه مع الميرزا خليل الكمره إي، وأصبح أستاذاً ماهراً في هذا الحقل العلمي.

درّس الإمام الخميني﴿ شرح المنظومة لعدّة دورات، ودرّس الأبحاث الأساسية من الأسفار لمدّة عشر سنوات لدورة واحدة على الأقلّ. وقد نشرت تقريرات دروسه في شرح منظومة السبزواري، وبعض أبحاث الأسفار لملاّ صدرا، التي قرَّرها أحد تلامذته وهو السيد عبد الغني الأردبيلي(١٢٩٩ ـ ١٣٦٩هـ.ش). وقد أُلقيت تلك الدروس بين ١٣٢٣ ـ ١٣٢٨هـ.ش في مدينة قم[٢].

وللإمام تعليقاتٌ على كتاب الأسفار، لكنّها مفقودة. وبالإضافة إلى المؤلفات الفلسفية للإمام يمكن العثور على آرائه الفلسفية في المجالات المعرفية الأخرى، كالفقه والعرفان والكلام والأخلاق والسياسية وتفسير القرآن. وكذلك وردت أبحاث عقلية وفلسفية كثيرةٌ في دروسه أو مؤلَّفاته في أصول الفقه.

ومن تلامذة الإمام الخميني: السيد جلال الدين الآشتياني، الشيخ مرتضى المطهري، السيد عبد الغني الأردبيلي، الشيخ مهدي الحائري اليزدي، السيد مصطفى الخميني، السيد رضا الصدر، السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، الشيخ حسين علي المنتظري، والسيد عز الدين الزنجاني[٣].

بدأ الامام الخميني في حدود سنة ١٣٠٥هـ.ش بتدريس الفلسفة والعرفان، واستمر على تلك الحال ما يناهز ثلاثة عقود. وكثيرٌ من هذه الدروس كانت خاصة، وأحياناً بعيداً عن الأنظار؛ لأن الأجواء الغالبة في تلك الأزمنة تعارض الفلسفة والعرفان، حتى وصل الأمر إلى الحكم بكفر بعض الفلاسفة والعرفاء. ففي مثل تلك الأجواء غرس الإمام بذرة الفلسفة من خلال تدريسه لها، وتربية طلاب بارزين في هذا

المجال. وقد استطاع الإمام من خلال موقعه الفقهي والمرجعي (وبعد ذلك القيادة السياسية) أن يصمد في مقابل تلك التوجُّهات المعارضة، ويمهِّد الأجواء لتطوّر البحث الفلسفي. ولو لم يكن هذا الدور الفريد للإمام الخميني في هذه الناحية لم يتأتَّ للعلامة الطباطبائي وتلامذته ذلك التوسُّع والانتشار.

إن دور الإمام الخميني في نموّ واتّساع الفلسفة الإسلامية كان فريداً. فبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران كان رأي الإمام المؤيّد للفلسفة والدفاع عن الفكر الفلسفي، ومن ذلك الدفاع عن آراء ومؤلّفات الشهيد مرتضى المطهري، قد أدّى إلى بدء فترة ذهبية للفلسفة الإسلامية في إيران، ولا سيَّما في الحوزات العلمية والجامعات، والتي لم يكن لها نظيرٌ في تاريخ إيران يقيناً. ويمكن ملاحظة تأثير هذا الموج في ما وراء حدود إيران في لفت انتباه الكثير من الطلاب والباحثين المسلمين وغير المسلمين إلى الفلسفة الإسلامية.

يتمتَّع الإمام الخميني بشمولية قلّ نظيرها؛ إذ قلَّما تجد عالماً كما هو قمّة في الفلسفة يكون كذلك في الفقه والأصول. يقول السيد جلال الدين الآشتياني: «مصباح الهداية وشرح دعاء السحر من المؤلَّفات العرفانية لإمام الأمّة رحمه الله ليس لها نظير في مجالها... هاتان الرسالتان من المؤلَّفات الخالدة؛ لاشتمالهما على الرموز والدقائق العرفانية. وقد صنَّف الإمام هاتين الرسالتين في عنفوان شبابه. إن مصباح الهداية يشبه مؤلَّفات القرن السابع والثامن الهجري الذي كان فترة نضج العرفان والتصوُّف»[٤]. «كان الإمام الخميني رحمه الله يدرِّس هذه العلوم الثلاثة (الفلسفة والعرفان والفقه)، ولم يكن في تدريسه نقصٌ في أيٍّ منها»[٥]. فمن وجهة نظر الآشتياني يندر العثور على هكذا فرد؛ ولهذا فإنه يذكر الإمام بعبارات مثل: «وحيد عصره في العلوم العقلية والنقلية والذوقية، وخاتم العرفاء والحكماء»[٦].

وكان الخميني شاعراً أيضاً، وقد طبعت مجموعة أشعاره العرفانية.

يقول مهدي الحائري إنّ الامام الخميني لم يُعِرْ أهمّية كبيرة للفلسفة المشّائية، لكنه كان يحب الحكمة الإشراقية للسهروردي. وكان يفسِّر الحكمة المتعالية بذوقٍ عرفاني. كان الإمام يهتمّ بالطبيعيات القديمة وعلم الفلك الحديث، ويعتبر

الفلكيات القديمة أباطيل(٧). ورغم أن الإمام لم يُعجب بالمشرب المشّائي إلاّ أنه كان يجلّ ابن سينا. يقول الآشتياني في هذا الشأن: «صرَّح أستاذنا الشهير ووحيد عصرنا في العلوم النقلية والعقلية والذوقية، الإمام العارف، سماحة السيد الخميني: تَرِد إشكالاتٌ كثيرة على الشيخ [ابن سينا] في الحكمة الإلهية، ومع ذلك فإنّه بين أرباب النظر والتحقيق، ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾»(٨).

يقول الآشتياني حول أصالة فلسفة ملاّ صدرا، وتفاوتها عن الفلسفة اليونانية من وجهة نظر الإمام: «قد صرّح خاتم الحكماء والعرفاء الإمام الخميني بأن اعتبار الحكمة المتعالية لملاّ صدرا، وأفكار تلاميذه وأتباعه، فلسفةً يونانية نابعٌ من الجهل الخالص». وكان يقول كراراً أيضاً: «إن الحكمة والفلسفة اليونانية أيضاً تعتبر ذات أهمية كبرى في ذاتها»(٩). ولهذا فقد أمضى سنين طوالاً بتدريس الحكمة المتعالية، وشرح أفكار وآراء ملاّ صدرا، وكما جاء في كتاب «تقريرات فلسفه»، وقد شرح مسائل الحكمة المتعالية من مباحث الوجود إلى أبحاث النفس والمعاد.

والبعد الفكري الآخر للإمام هو فكره السياسي. فمن وجهة نظر الإمام تعتبر السياسة وإدارة المجتمع من التعاليم الأساسية في الإسلام. وفي رأيه لا يمكن القبول بدينٍ بلا سياسة، أو سياسةٍ بلا دين. ومنذ نصف قرن ونظرية الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه للإمام الخميني لفتت أنظار الباحثين في المحافل العلمية في إيران وخارجها. وعلى أساس هذا الفكر ناضل الإمام ضدّ السلطة البهلوية، وأطاح بها. وقد تأسَّست الجمهورية الإسلامية في إيران على ضوء الفكر السياسي للإمام الخميني، ودُوِّن القانون الأساسي على أساس نظرياته. وكان الإمام يمتدح الشهيد السيد حسن المدرِّس(١٣١٦هـ.ش) . وهناك الكثير من البحوث حول الآراء السياسية للإمام الخميني لكنّه لم يَجْرِ حتّى الآن تحليلٌ شامل لفلسفته السياسية.

الفقه والفلسفة والعرفان والسياسة في فكر الإمام الخميني ليست علوماً وأفكاراً منفصلة عن بعضها، اتّجه إليها تبعاً للمزاج والذوق، بل إنها جميعاً أجزاء متماسكة، ومؤلِّفات ضرورية لمجموعة فكرية واحدة، ورؤية كونية، وفلسفة حياة فردية واجتماعية مبنية على التعاليم الإسلامية.

٢. محمد حسين الطباطبائي

ولد السيد محمد حسين الطباطبائي في ٢٩ ذي الحجّة سنة ١٣٢١هـ في مدينة تبريز. وفقد والدَيْه في فترة الصغر. وعند التاسعة التحق بالكتاتيب، فدرس اللغة العربية وعلم الكلام والفقه والأصول لمدّة ثماني سنوات في مسقط رأسه. وتوجّه بعد ذلك إلى النجف الأشرف، وتتلمذ في الدراسات العليا للعلوم الإسلامية المختلفة عند أساتذةٍ بارزين في تلك الفترة. فدرس الفقه والأصول إلى درجة الاجتهاد عن النائيني، أبي الحسن الأصفهاني، ومحمد حسين الأصفهاني، والرياضيات عند أبي القاسم الخوانساري. واستفاد من فيلسوف عصره أبي حسين البادكوبي(١٢٩٣ ـ ١٣٥٨) ـ وهو من تلامذة الميرزا هاشم الإشكوري ـ، أبي الحسن جلوه، وعلي المدرِّس الزنوزي، وفي العرفان والسلوك المعنوي انتهل من أساتذة أمثال: الميرزا علي القاضي.

وفي سنة ١٣١٤هـ.ش عاد إلى موطنه بكنزٍ من العلوم والمعارف، وأقام هناك لمدّة عشر سنين. وضمن العمل بالزراعة؛ لتأمين المعيشة، كانت له تأمُّلات ومراقبة، وتأليف لبعض الرسائل. وفي سنة ١٣٢٥؛ ونتيجةً للاضطرابات وعدم الاستقرار الذي سبَّبته الحرب العالمية الثانية في أذربيجان، توجَّه إلى الحوزة العلمية في مدينة قم، وبدأ مرحلةً جديدة مثمرة من حياته ـ وإنْ كانت صعبة ـ بالتدريس والتحقيق والتأليف، واستمرَّت إلى آخر عمره. وقد توفّي العلامة الطباطبائي في ١٨ محرم ١٤٠٤هـ في مدينة قم، تاركاً ميراثاً قيِّماً. وأهمّ ميراثه عبارة عن: المؤلّفات، الخدمات، والإصلاحات، والأفكار، والتلاميذ.

كتب العلامة الطباطبائي في مختلف العلوم والمعارف الإسلامية، كالفلسفة والكلام والتفسير والعرفان والفقه والحديث، إلا أن أهمّ مؤلَّفاته وأكثرها تأثيراً كانت في حقلَيْ تفسير القرآن والفلسفة الإسلامية. ولا شكّ أن أهمّ مصنَّف للعلامة الطباطبائي، وبحسب اعتقاد بعض العلماء هو أهمّ مصنَّف للشيعة في القرن الرابع عشر الهجري، كتاب «الميزان في تفسير القرآن» بأجزائه العشرين، الذي يعتبر كنزاً من العلوم والمعارف المختلفة العقلية والنقلية والمعنوية. ولا بُدَّ من البحث عن الأفكار الفلسفية والكلامية للعلاّمة في هذا الكتاب. فالميزان بديعٌ في أسلوبه، وفي محتواه.

وفي آرائه التفسيرية كثيرٌ من الإبداع. ومن أهمّ المؤلَّفات الفلسفية للعلاّمة الطباطبائي: الحواشي على الأسفار الأربعة لملا صدرا، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بداية الحكمة، ونهاية الحكمة، بالإضافة إلى رسائله الكثيرة في المسائل الفلسفية والمنطقية والعرفانية والكلامية، والتي كتب بعضها بالفارسية، والأخرى بالعربية.

ويمكن اعتبار مجيء العلامة الطباطبائي إلى الحوزة العلمية في قم نقطة فاصلة في الحوزة العلمية الشيعية. فبجهوده دبَّت الحياة والنشاط في حوزة قم العلمية. وقد تتلمذ على يديه تلامذةٌ بارزون، وألف كتباً بديعة، وأوجد توجُّهاً جديداً في الحوزة العلمية اتَّسع تأثيره يوماً بعد يوم. ونظراً لتوافّر العلامة الطباطبائي على ميزات علمية وعملية كان من الشخصيات المؤثّرة جداً، والتي تجاوز نطاق تأثيرها الزمان والمكان اللذين كان يعيش فيهما. وبعض تأثيراته خالدة وعامة، ولا تختصّ بتلامذته، بل تأصّلت وتحوّلت ـ إلى حدٍّ ما ـ إلى تقاليد قائمة. يقول أحد تلامذة العلامة في هذا الشأن: «لا بُدَّ أن تمضي سنوات بل قرون حتّى تعرف كلّ أبعاده الوجودية بشكل كامل، ولا بُدَّ أن تدرس تأثيراته العظيمة الكبيرة في مجتمعنا»[١٠].

عند مجيء العلامة الطباطبائي إلى مدينة قم لم تكن الفلسفة تحظى بمكانة مناسبة. والنظرة السائدة للفلسفة لم تكن نظرةً إيجابية. وما عدا بعض الحلقات الدرسية الصغيرة والمنزوية لم يكن للفلسفة مجالٌ في الظهور. فعمل العلامة الطباطبائي، بالرغم من المعارضة والمضايقات الكثيرة، على إحياء الدرس الفلسفي، وتعريف فضلاء الحوزة العلمية بالفلسفة. واستطاع خلال سنوات من العمل المتواصل أن يربّي جماعة من الفلاسفة المفكّرين، ويلفت أنظار الجيل الجديد في الحوزة إلى الدرس الفلسفي. وقبل مجيء الطباطبائي إلى قم كان الإمام الخميني أحد الأساتذة البارزين للفلسفة والعرفان في قم، وكان الكثير من الطلاب الذين يشتركون في درس العلامة الطباطبائي يُعَدُّون من تلامذة الإمام الخميني رحمه الله.

وكان العلامة من روّاد البحث الفلسفي المقارن، ومن أوائل الفلاسفة المسلمين الذين تصدّوا للفلسفات الغربية الجديدة، وقام بتحليلها ونقدها. ففي القرن الرابع عشر الهجري الشمسي، وبالأخصّ في العقد الثالث، انتشرَتْ الفلسفة الماركسية في

إيران، ولا سيَّما من قبل حزب تودة، وعلى الأخصّ مؤلَّفات «تقي أراني» في هذا المجال. وشيئاً فشيئاً أخذت أفكار الفلاسفة الغربيين التقليديين، أمثال: ديكارت وكانت، تطرح أيضاً في المحافل الجامعية وبين المثقَّفين. وتبلور أوّل ردّ فعل من العلامة الطباطبائي، الذي تعرَّف على هذه الأفكار من خلال الترجمات الفارسية والعربية، بتشكيل حلقاتٍ درسية تمخَّض عنها تأليف كتاب «أصول الفلسفة». وفي هذا الكتاب، وضمن نقد العلاّمة للفلسفة الماركسية، عرض الفلسفة الإسلامية بأسلوب جديد. وقد احتوى هذا الكتاب على آراء جديدة، من حيث أسلوب عرض البحث وتبويب الأبحاث الفلسفية، ومن حيث الأدبيات الفلسفية الإبداعية والرائدة. وتلك هي المرّة الأولى التي يتكلَّم فيها فيلسوف إسلامي في بحث «نظرية المعرفة» بنحوٍ جديد ومبتكر، ويطرح مسائل ما بعد الطبيعة في بحث الوجود، الحركة والزمان والإلهيات الفلسفية، في قالبٍ جديد وناظر إلى الأسئلة الفلسفية المعاصرة.

٣ـ مرتضى المطهري

ولد مرتضى المطهري في ١٣ بهمن ١٢٩٨هـ.ش في فريمان التابعة لخراسان. وفي الثانية عشرة من عمره التحق بالحوزة العلمية في مشهد؛ لدراسة العلوم الإسلامية. وفي سنة ١٣١٦هـ.ش انتقل إلى مدينة قم؛ لإكمال دراسته. وهناك حضر دروس الفقه والأصول عند أبرز أساتذة عصره، أمثال: الشيخ حجّت الكوهكمري، السيد صدر الدين الصدر، السيد أحمد الخوانساري، السيد محمد الداماد، والسيد حسين البروجردي، حتّى وصل إلى أعلى مراحل الاجتهاد. وفي حدود سنة ١٣٣٢هـ.ش اشترك في دروس شرح المنظومة ودروس الأسفار عند الإمام الخميني، واستفاد منه لمدّة اثنتي عشرة سنة أيضاً في دروس الأخلاق والفلسفة والفقه والأصول. وبعد أن تعرَّف على العلامة الطباطبائي التحق بحلقة درسه، وكان من تلامذته المتميِّزين، بحيث أوكل إليه العلاّمة شرح مؤلَّفه المهمّ «أصول الفلسفة». وتتلمذ عنده أيضاً في فلسفة ابن سينا وبعض أبحاث الحكمة المتعالية. كذلك حضر الشهيد المطهري لمدّة دروس الميرزا مهدي الآشتياني(١٣٠٦ ـ ١٣٧٢هـ)، ولفترة أيضاً عند الميرزا علي الشيرازي.

وهاجر المطهري سنة ١٣٣١هـ.ش إلى طهران، وبدأ نشاطاته في ثلاث مجالات: الحوزة العلمية؛ والجامعة؛ والمجتمع. وكانت له علاقات ودوافع سياسية واجتماعية. ولهذا السبب فقد كانت نشاطاته السياسية (النضال ضدّ النظام الملكي) جزءاً من حياته. وازداد نضال المطهري منذ وقوع حوادث ١٥ خرداد سنة ١٣٤٢هـ.ش، واستمرت حتّى شهادته في ١١ أرديبهشت ١٣٥٨هـ.ش. وكان المطهري مفكّراً إسلامياً، بالإضافة إلى كونه ناشطاً سياسياً واجتماعياً. وكان له دورٌ مهم في الصحوة الإسلامية ونمو الوعي الديني في المجتمع الإيراني من خلال تدريسه في الجامعة والخطب في المحافل المختلفة، ومنها: حسينية الإرشاد في طهران، ونشر الكتب والمقالات الكثيرة. أدّت أصالة الفكرة وقدرة البيان وتأثير قلم المطهري إلى أن يُعرف بوصفه منظّراً للثورة الإسلامية، والمساند الفكري والفلسفي لها. وقد كلّفه الإمام الخميني سنة ١٣٥٧هـ.ش بتشكيل «شورى الثورة». وكانت شهادته ليلة ١١ أرديبهشت سنة ١٣٥٨، عند عودته إلى منزله، بطلقةٍ غادرة من قبل جماعة الفرقان الإرهابية، بلغ بها أمنيته، وهي الشهادة في سبيل الله.

كان تدريس الفلسفة الإسلامية في الحوزة والجامعة، وكتابة المؤلّفات الفلسفية، من أهمّ رغباته ونشاطاته الدائمة. وقد كان شرحه على أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي، وهو من أوائل مؤلّفات فترة شبابه، من أكثر الكتب الفلسفية المعاصرة قراءة في إيران. وله كتبٌ ومقالات في مسائل فلسفية مختلفة. وقد دوِّنت الكثير من كتبه بعد شهادته بالاستفادة من الدروس الصوتية، ونشرت، مثل: شروحه على إلهيات الشفاء [لابن سينا]، والأسفار الأربعة [للملا صدرا]، وشرحَيْه المختصر والموسَّع على منظومة الملاّ هادي السبزواري. وترك المطهري أيضاً مؤلّفات كلامية كثيرة، كتبت بذوق فلسفيّ، أمثال: كتاب العدل الإلهي، والمجموعة (مقدّمة على الرؤية الكونية الإسلامية) المؤلّفة من سبعة أجزاء. ومن آثاره الأخرى تصحيح وتحقيق كتاب التحصيل لبهمنيار. وله مؤلّفات أخرى في تفسير القرآن والفقه والعرفان والتاريخ والسياسة والتعليم والتربية.

كان المطهري ماهراً في تدريس المتون التقليدية في الفلسفة الإسلامية. وفي

تأليفاته إبداع واستيعاب وتحليل ونقد للفلسفات الأخرى. ويمكن اعتباره نقطة تحول مهمة في الفكر والثقافة الفلسفية في إيران. فالمؤلفات الفلسفية قبله كانت تخصصية جداً، وتهتم بها ثلة قليلة. طبعاً كانت ظروف الفترة الزمانية للمطهري مختلفة عن الفترات السابقة، ففي زمانه كانت الأجواء والإمكانات أكثر مناسبة للاهتمام العام بالفلسفة، إلا أن أسلوبه في طرح المباحث الفلسفية ممتازٌ وفعّال جداً.

ومن خصائص الشهيد المطهري التنوُّع والسعة في الموضوعات التي بحثها وكتب فيها. وهذا التنوُّع مشهود في الموضوعات الفلسفية وغير الفلسفية أيضاً. وكلّ موضوع يشعر بضرورة البحث حوله يهمّ به ويبحث فيه. فمن الموضوعات التي كتب أو تحدث عنها المطهري: الوجود، نظرية المعرفة، الدين، الإنسان، علم النفس، الأخلاق، الفقه، الحقوق، التاريخ، الاقتصاد، الاجتماع، والثورة [الإسلامية].

ومن خصائص المطهري في مجال الفلسفة هو الكتابة بالفارسية. ولئن وُجدت أحياناً بعض المؤلَّفات الفلسفيّة باللغة الفارسية، إلاّ أن اللغة العلمية السائدة في الحوزات العلمية الإسلامية، ومنها إيران، هي اللغة العربية، والتقليد الغالب في الكتابة الفلسفية أنها بتلك اللغة. وقد كتبت أهم المصنَّفات الفلسفية الإسلامية منذ النشأة وإلى اليوم باللغة العربية، رغم أن أغلب كتّابها كانوا من الفرس، ولهذا لم يهتمّ بتلك المصنَّفات إلاّ فئة قليلة.

عرفت الفلسفة في كلّ مكان بالصعوبة والتعقيد. والفلاسفة الذين كتبوا في الماضي باللغة الفارسية لم يذلّلوا من صعوبتها. ومن خصائص المطهري الأخرى وضوح بيانه في شرح المطالب الفلسفية. وقد سمحت له قابليته الذاتية، وتجربة تدريس الفلسفة في محافل مختلفة، في الحوزة والجامعة وغيرها، بالقدرة الاستثنائية على بيان واضح للأبحاث الفلسفية. وكان يطرح الأبحاث الفلسفية الغامضة بصورةٍ سلسة يمكن فهمها حتّى في خطبه بين عامّة الناس، بدون أن يؤثّر على دقّة المطالب وإتقانها.

من الخصائص الأخرى للمطهري تناوله للأبحاث الفلسفية المقارنة؛ لأن اطلاعه على بعض الفلسفات الغربية جعله من الروّاد في طرح الأبحاث المقارنة. فقد حلَّل ونقد بأبحاث موسَّعة الأبعاد المختلفة للمذهب الماركسي، من المادية الديالكتيكية والمادية

التاريخية، وحتى الاقتصاد والسياسة الماركسية، وقارن قضاياها المختلفة بالنظريات الإسلامية. وفي كتاب «أصول الفلسفة»، وبالأخصّ في الأبحاث المتعلّقة بالمعرفة، عرض ونقد المطهري آراء بعض الفلاسفة الغربيين والمدارس العقلية والتجريبية الغربية. وكذلك في بعض دروسه التي ألقاها لبعض أساتذة ومترجمي الفلسفة الغربية، والتي طبعت بعد شهادته، ونشرت تحت عنوان «الشرح الموسَّع للمنظومة»، تعرض لآراء بعض الفلاسفة الغربيين، أمثال: هيوم وكانت وهيغل. وقد بحث في مؤلَّفاته المختلفة أفكار الفلاسفة الغربيين، من اليونان القديمة إلى الفلاسفة المعاصرين.

ومن الخصائص الأخرى في الفكر الفلسفي للمطهري هو الاهتمام بتاريخ الأبحاث الفلسفية. وربما كان أوّل فيلسوف إسلامي أشار إلى أهمية تاريخ الفلسفة. وله خطوات في هذا المجال. ويعتبر كتابه «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران» من أوّل الخطوات في التأريخ للفلسفة الإسلامية[١١].

إن شرح الفلسفة الصدرائية، نقد الماركسية، وغيرها من الفلسفات الغربية المعاصرة، والعرض الجديد لأبحاث المعرفة، الفطرة، فلسفة التاريخ، وطرح الإلهيات أو الكلام الجديد بنظرةٍ معاصرة، من الخدمات التي قدَّمها الشهيد المطهري للفكر الإسلامي المعاصر. وقد أُلِّفت كثيرٌ من الكتب والرسائل والمقالات حول أفكار الشهيد المطهري. لكنّه لم يَجْرِ حتّى الآن تحليلٌ شامل لكلّ فكره الفلسفي.

لا شكّ أن المطهري من أكثر المفكّرين تأثيراً في مجال البحث والفكر الديني في إيران المعاصرة. ويمكن القول بجرأة: إنه قلما يوجد بحثٌ ودراسة في الموضوعات الدينية لا تجد فيه أثراً لأفكار وأدبيات المطهري. وهذا الكلام لا يصدق على أيّ فرد آخر.

ورغم أن المطهري فيلسوف صدرائي، إلاّ أن له الاستقلال في الرأي. وكان منهجه نقد الآراء. وقد نقد بعض آراء حتّى أكثر أساتذته محبة واحتراماً لديه، وهو العلامة الطباطبائي أيضاً. فمثلاً: انتقد رأي العلامة الطباطبائي في بحث الاعتباريات، وطرح آراءً مختلفة عن آراء العلامة الطباطبائي.

لا يرى المطهري الكلام التقليدي قادراً على بيان الاعتقادات الدينية والدفاع

عنها؛ لكنّه يعتبر الفلسفة الإلهية للإسلام أكثر قدرة على ذلك. ويرى امتياز بعض المتكلّمين، أمثال: نصير الدين الطوسي، في فكرهم الفلسفي. ويسعى لتأسيس كلام عقلاني بالاستعانة بالميراث الإسلامي والعلوم المعاصرة.

استعمل المطهري الفلسفة بهدف حلحلة القضايا الفكرية المستحدَثة ـ خلافاً لبعض الفلاسفة التقليديين، الذين قصروا الفلسفة على النصوص التقليدية ـ. واستفاد من المنهج الفلسفي بصفته منهجاً لحلّ القضايا الفكرية في المجالات المختلفة. وقد اهتمّ بالفلسفة الإسلامية بشكلٍ عميق، واستفاد منها لبيان آرائه والدفاع عنها، ونقد الأفكار المختلفة.

٤ـ مهدي الحائري

مهدي الحائري اليزدي، ابن الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسِّس الحوزة العلمية في قم. وكانت ولادته سنة ١٣٠٢هـ.ش في مدينة قم. وبعد إنهاء دراسته للمقدمات في العلوم الدينية درس الفلسفة، مقارناً لدراسته الفقه والأصول. أحد أساتذته في الفقه هو السيد البروجردي. وتتلمذ الحائري في الفلسفة الإسلامية عند كلٍّ من: الميرزا مهدي الآشتياني والسيد أحمد الخوانساري وسيف الله الإيسي، والأكثر عند الإمام الخميني. فقد تتلمذ عنده في شرح منظومة السبزواري وأسفار الملا صدرا لمدّة تفوق عشر سنوات. وتشهد مؤلَّفاته أنه أصبح أستاذاً مقبولاً في الفلسفة الإسلامية. يقول: إنه كان لديه ارتباط علمي مع الإمام الخميني لمدّة عشرين سنة، وكان يستفهم منه في مشكلات النصوص العرفانية عن طريق المكاتبة[١٢].

وبعد أن أنهى دروسه التقليدية في الحوزة انتقل الحائري إلى أمريكا ليدرس الفلسفة الغربية في جامعات جورج تاون، مشيغان، وتورنتو. وكتب رسالته للدكتوراه تحت عنوان (أصول المعرفة في الفلسفة الإسلامية: العلم الحضوري (M. Haeri Yazdi, The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: knowledge by presence)، ودرس الفلسفة لسنوات في عدّة جامعات في أمريكا وكندا. وفي سنة ١٣٥٧هـ.ش عاد إلى إيران، ودرّس الفلسفة الإسلامية والمقارنة. وتوفي سنة ١٣٧٨هـ.ش.

من مؤلّفاته الفلسفية: «علم كلي»، «كاوش هاي عقل نظري»[١٣]، «كاوش هاي عقل عملي»[١٤]، «هرم هستي»[١٥]، «آگاهي وگواهي»[١٦]، «ميتافيزيك»[١٧]، «التعليقات على تحفة الحكيم»، و«حكمت وحكومت». ونشرت بعض آثاره، التي كانت دروسه في طهران، بعد وفاته أيضاً. ومن هذه الآثار: فلسفه تحليلي (الفلسفة التحليلية)، وسفر النفس، ونظريه شناخت (نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية) وجستارهاي فلسفي (مقالات فلسفية).

وكانت له مباحثات أيضاً مع العلامة الطباطبائي وجوادي الآملي في مجالات ما بعد الطبيعة وفلسفة الإسلام السياسية، بشكل مكاتبات نشرت في بعض المجلات.

ومن أبرز خصائص المباحث الفلسفية للحائري هو طابعها المقارن. وأهم نشاطاته في الفلسفة الإسلامية المعاصرة هو طرح الأبحاث الفلسفية المقارنة بشكلٍ تخصُّصي. ولئن كانت لبعض الفلاسفة المعاصرين في إيران بعض الأبحاث المقارنة أيضاً فإنّ كثيراً منهم لم يتناولوا الفلسفة الغربية عن قرب، أما الحائري فلأنه، بالإضافة إلى تخصُّصه في الفلسفة الإسلامية وعلم الأصول، كان متمكّناً من اللغة الإنجليزية والفلسفة الغربية الحديثة، لذلك كان أوّل فيلسوف إسلامي أسَّس للفلسفة المقارنة بمعناها الأكاديمي، وكأنّه لم يجد الفرصة الكافية لبسطها والتوسع فيها. وكان الحائري، بالرغم من تمكنه من الفلسفة الغربية، شديد التمسّك بالفلسفة الإسلامية والدفاع عنها، وبالأخص فلسفة الملا صدرا. والفلسفة الغربية، ولا سيَّما الفلسفة التحليلية، أكثر تطوراً ـ من وجهة نظره ـ في المنهج من الفلسفة الإسلامية، أما من حيث المحتوى وحلّ المشكلات الفلسفية المهمة فإن الفلسفة الإسلامية أكثر تكاملاً في تعاملها[١٨].

ومن مزايا الفلسفة الإسلامية في رأي الحائري عدم القطيعة في تاريخها. فالفلسفة الإسلامية تمثل طريقاً واحداً متكاملاً؛ خلافاً للفلسفة الغربية التي ابتُليت بذلك، وانقسمت إلى: فلسفة تقليدية؛ وفلسفة حديثة، وفيها الكثير من تشتُّت الآراء والانحرافات الفكرية[١٩].

ويعدّ مهدي الحائري، وإنْ كانت لديه بعض الإبداعات، شارحاً للفلسفة

الإسلامية، لا فيلسوفاً مجدداً. ولكن الشرح الذي يطرحه اجتهادي، وبلغة معاصرة، ومقارناً بالفلسفة الغربية. ومع ذلك كان يرجح المنهج التقليدي للفلسفة الإسلامية على كثير من المناهج الأخرى. لقد كانت آفاق التفلسف لدى مهدي الحائري رحبة، فبالإضافة إلى ما بعد الطبيعة، ونظرية المعرفة والنفس، تشمل مجالات أخرى، كفلسفة الأخلاق والحقوق، والفلسفة السياسية أيضاً.

ومن خصائص بحثه الفلسفي أنه كان ملتزماً بالأشكال المنطقية. ولهذا يلاحظ المنطق والبراهين والاصطلاحات المنطقية كثيراً في كتاباته. وكان تابعاً للمنطق الأرسطي ـ السينوي، ويعتبره رصيناً ومتقناً، وكان يستعين أيضاً بالمنطق الجديد. وكان تأثير المنطق السينوي من جهة، والفلسفة التحليلية المعاصرة من جهة أخرى، ملحوظاً في أسلوب تفكيره. ونظراً لتمكُّنه من كلا المنهجين الفلسفيين فقد كان يهتمّ بجدّية بتحليل المفاهيم والنظريات، وبالصور المنطقية للاستدلال أيضاً. ونحن وإنْ لم نعثر له على مؤلَّف مستقلّ في علم المنطق، إلاّ أن كتاباته تشير الى أنه منطقي ماهر، ومؤلفاته مليئة بالاصطلاحات والدقائق المنطقية. وقد أدَّت تلك الخصوصية إلى انعدام النصوص النقلية والصوفية في أبحاثه الفلسفية. ويرى الحائري أن طريق العرفان مستقلّ عن طريق الفلسفة. فالمعرفة العرفانية من سنخ العلم الحضوري، والفلسفة من سنخ العلم الحصولي؛ ولكلٍّ منهما منهجه الخاصّ به[٢٠].

٥ـ جلال الدين الآشتياني

ولد جلال الدين الآشتياني في سنة ١٣٠٤هـ.ش في مدينة آشتيان. وبعد التعلُّم في الكتاتيب، وإنهاء المرحلة الابتدائية، قضى مدّة في تعلُّم الخط. وفي سنة ١٣٢٣هـ.ش، وبتشجيع من والدته، ذهب إلى مدينة قم لدراسة العلوم الإسلامية، واشتغل بتحصيل اللغة العربية والفقه والأصول والكلام. تتلمذ في بعض الدروس العليا في العربية والفقه عند الشهيد صدوق. واستفاد من دروس الشيخ مهدي المازندراني الأميركلاهي في الفلسفة الإسلامية، وحضر في الفقه والأصول عند السيد حسين الطباطبائي البروجردي والسيد محمد تقي الخوانساري. في سنة ١٣٣٦ و١٣٣٧ سافر إلى النجف،

واشترك في دروس السيد محسن الحكيم والسيد عبد الهادي الشيرازي والميرزا حسن البجنوردي. عاد بعدها إلى قم، واشترك في حلقة التفسير والفلسفة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. واستفاد في قزوين ـ بمعية السيد مصطفى الخميني ـ من دروس الأسفار للسيد أبي الحسن الرفيعي. ونظراً لصداقته القديمة مع السيد مصطفى الخميني كان على ارتباط بالإمام الخميني طوال فترة درسه، واستفاد منه في مجالات متعدّدة. وفي سنة ١٣٣٨هـ.ش، وبكتابة رسالة «هستي أز منظر فلسفه وعرفان»[٢١]، التحق بجامعة فردوسي في مشهد، واشتغل هناك بتدريس الفلسفة والعرفان. وشرع منذ سنة ١٣٦٣هـ.ش بتدريس المتون العرفانية في الحوزة العلمية في مشهد، واستمر إلى سنة ١٣٧٦هـ.ش[٢٢]. توفي الآشتياني في مشهد سنة ١٣٨٤هـ.ش.

ورغم أن الآشتياني كان مدرساً للفلسفة والعرفان، إلاّ أن دوره الأساسي في تطوير الفلسفة والعرفان تجلّى في آثاره المكتوبة، فقد ترك الكثير من المؤلّفات في الفلسفة والعرفان الإسلامي. وإحدى خدماته البارزة في هذا الباب إحياء الكثير من مؤلّفات القدماء. فقد صحح ونشر الكثير من الكتب والرسائل الحكمية والعرفانية. والجزء الأكبر من تحقيقاته وآرائه في مقدماته على المصنفات التي يصححها وينشرها. وبعض تلك المقدمات قيمة، وتشكل بذاتها كتاباً مستقلاً. وهذا الأسلوب بين علماء الدين لا سابق له تقريباً، وحتى بعده أيضاً لا يوازيه شخصٌ في ذلك. وكل الباحثين في الفلسفة والعرفان الإسلامي مدينون لجهوده من هذه الناحية.

ومن المصنفات التي حقّقها السيد الآشتياني، وكتب مقدمات تحقيقية عليها، وشرح بعضها: الشواهد الربوبية، للملا صدرا؛ زاد المسافر، للملا صدرا؛ أصول المعارف، للفيض الكاشاني؛ شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي؛ شرح فصوص الحكم، للقيصري؛ رسائل القيصري؛ تفسير سورة الحمد، للقونوي؛ مشارق الدراري، للفرغاني؛ تمهيد القواعد، لابن تركة.

لم يكتفِ الآشتياني بإحياء الكثير من آثار السابقين، بل كانت له اليد الطولى في التعريف بالفلاسفة المسلمين أيضاً. إن معرفته بتاريخ الفلسفة الإسلامية، واطلاعه على أحوال الحكماء، ولا سيَّما المتأخِّرين، لا نظير له. وقد أخرج كثيراً من

الحكماء من المجهولية، وعرّفهم للآخرين. وهو وإنْ لم يتمكن من تدوين دورة شاملة لتاريخ الفلسفة الإسلامية إلاّ أنه خطا خطوات كبيرة في هذا المجال، ووفر المادة الأساسية المهمة لتدوين هكذا تاريخ[٢٣][٢٤]. ولا يستغني أيّ مؤرخ في الفلسفة والعرفان الإسلامي عن مؤلفات السيد جلال الدين الآشتياني. إن كثيراً من معلوماته التاريخية في ما يخص الفلاسفة المعاصرين معلومات جديدة، ومن خلال معرفته المباشرة بهؤلاء الفلاسفة. والمعلومات التاريخية، ولا سيَّما عن القرون الأربعة الأخيرة، وكثير من معلوماته، مأخوذةٌ شفاهاً، وهذا ما يعطي قيمة حصرية لمؤلَّفاته. وكان للآشتياني معرفة يعتدّ بها أيضاً حول تاريخ إيران.

أحد المؤلفات المهمة للآشتياني في مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية كتاب «منتخباتي أز آثار حكماي إلهي إيران»[٢٥]، والذي يعرض مسيرة الفلسفة والعرفان منذ عصر الميرداماد والمير فندرسكي، وحتى عصر علي الحكيم ومحمد رضا قمشه إي. وقد كتب الباحث الفرنسي المعروف هنري كوربان مقدّمة لهذا الكتاب.[٢٦]

ولم يكن الآشتياني ماهراً في تاريخ الفلسفة والعرفان الإسلامي، وتحليل وشرح المسائل الفلسفية ومناقشة الآراء، فحَسْب، بل إنّ له آراءه الخاصة في بعض المسائل الفلسفية[٢٧].

لم يهتمّ الآشتياني بالفلسفة الغربية، ولم يبحث فيها، لكنه يرى ضرورة التجديد والتحول في الفلسفة الإسلامية، ويعتقد بضرورة الاهتمام بالعلوم الحديثة في الأبحاث الفلسفية المرتبطة بتلك العلوم.

كان الآشتياني صاحب نظر في الفلسفة الإسلامية والعرفان أيضاً، وكان متمكناً بلا منازع في الميراث الفلسفي والعرفاني للإسلام، ولا سيَّما في حقل الإلهيات. وكان تعلُّقه بالعرفان، ويفضّله على الفلسفة[٢٨]. وأكثر آثار الآشتياني تختص بالعرفان. فهو أحد الشارحين البارزين للعرفان النظري لابن عربي. ويعتقد أنه «لا يمكن بالعقل النظري الصرف الدخول إلى ميدان فتحه أرباب الولاية»[٢٩]، فبالعقل النظري يمكن الاطّلاع فقط على خواص الأشياء ولوازمها، لا على حقيقتها؛ لأن تعامل العقل النظري مع المفاهيم، ولا يوجد أي مفهوم يمكنه الحكاية عن تمام هوية

واجب الوجود؛ أما متعلق المعرفة العرفانية فهو الحقائق الخارجية، لا المفاهيم، وإنْ كان سلوك طريق العرفان ليس ميسَّراً لكلّ أحد.

إن نظرة الآشتياني إلى العرفان نظرة شيعية، ولهذا فهو يقيِّم عرفان ابن عربي من هذه الزاوية. وهو لا يؤيِّد تصوُّف الدراويش والخانقاهات. والعرفان المطلوب بالنسبة إليه مبني على تعاليم مذهب أهل البيت. وهو يعتقد أن للعرفان دعامتين: التوحيد؛ والولاية. وهذان الركنان لم يؤصلا بشكلهما الكامل إلاّ في مذهب أهل البيت. ولهذا فهو ـ مثل هنري كوربان ـ يؤكّد على الاتصال الوثيق بين العرفان والتشيع، ويرى أنه لا يمكن أداء حقّ العرفان مع الاعتقاد بالفكر المعتزلي والأشعري[٣٠].

٦ـ محمد باقر الصدر

كان الشهيد السيد محمد باقر الصدر(١٣٥٣ ـ ١٤٠٠هـ) من علماء الرديف الأول في الحوزة النجفية، ومن المفكرين البارزين في العصر الحالي. وهو من النوادر في النبوغ والإبداع بين معاصريه. كان مقدّماً في الفقه والأصول، وله إبداعات باهرة، وكان رائداً ومبدعاً في الفكر الفلسفي، وفريداً في فهمه للعالم الجديد، وكان سبّاقاً في ميدان الجهاد لتحقيق أهدافه الإسلامية المقدسة. ولهذا فقد استشهد مظلوماً تحت التعذيب الوحشي للزمرة الصدامية، مع أخته العلوية الفاضلة بنت الهدى.

ولكي نقدّم عرضاً وتحليلاً للأفكار الفلسفية للشهيد الصدر لا بُدَّ أن نسبر ونتتبع كلّ مؤلَّفاته، ومنها مصنّفاته في علم أصول الفقه. ويمكن العثور على الجزء الآخر من أفكاره الفلسفية في كتاباته حول الدين والسياسة والحكومة والاجتماع والاقتصاد.

ولا شكّ أن الشهيد الصدر كان على معرفة بموجة الفكر الجديد في إيران، ولا سيَّما مؤلفات العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري وغيرهم من المفكّرين الإيرانيين المعاصرين. وقد كان ـ كهؤلاء المفكّرين ـ في مواجهةٍ مع الفكر الغربي، ولا سيَّما الماركسي، وقد حلل وناقش الأبعاد المختلفة لهذا المذهب. وكان نقده للماركسية أصيلاً ومتيناً ومبتكراً. وأول مؤلّفاته الفلسفية كتاب (فلسفتنا)، والذي

لا يخلو من شبه بكتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، للعلامة الطباطبائي ومرتضى المطهري، من حيث نقده للماركسية. ولهذا الكتاب قرّاء كثيرون في العالم العربي والإسلامي، بل من غير المسلمين أيضاً، وكان له تأثيرٌ كبير. وقد اختير هذا الكتاب كمتن درسي لنقد الماركسية والفلسفات الجديدة في بعض المدارس الدينية، ومنها الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة. وقد بحث الشهيد الصدر فيه قضايا فلسفية مختلفة، من قبيل: مسألة المعرفة، والإدراك، والعلية، والمادة، والله من وجهة نظر المذاهب الفكرية المختلفة. وفي كتابه (اقتصادنا) نقد الشهيد الصدر الماركسية والرأسمالية (Capitalism) بعمق، وأصّل للنظام الاقتصادي الإسلامي لأول مرة. وكتب عدة رسائل في الأيام الأولى لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وعرض فيها رؤيته للقضايا السياسية والحقوقية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية[٣١]. ولا يتّسع هذا المقال لعرض تحليل مفصل للآراء السياسية للشهيد الصدر، لكنّا سنلقي نظرة إجمالية على أحد مؤلفاته الفلسفية.

لا شكّ أن أهم الجهود الفلسفية للشهيد الصدر تتجلى في تقديم نظرية جديدة حول الاستقراء، في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء». وفي ذلك الكتاب يوضح الشهيد الصدر نظرية الاحتمال، والأبحاث المنطقية والمعرفية المتعلّقة بها. وقد عرض نظريات الفلاسفة الغربيين في هذا المجال، وناقشها، ثم قدّم نظاماً منطقياً ومعرفياً جديداً لم يستفِدْ منه في المعرفة بشكلٍ عام، بل في الإلهيات، وحتّى في الفقه أيضاً.

٧. محمد تقي الجعفري

درس محمد تقي الجعفري(١٣٠٤ ـ ١٣٧٧هـ.ش) مقدمات العلوم الإسلامية في مسقط رأسه تبريز. ثم اطلع لمدة على السطوح المتوسطة للعلوم الإسلامية في مدرسة مروي (طهران)، ولفترة في مدينة قم أيضاً. ودرس شرح منظومة السبزواري وبعض الأسفار في طهران عند الميرزا مهدي الآشتياني. وفي سنة ١٣٢٧هـ.ش انتقل إلى الحوزة العلمية في النجف الأشرف، ودرس هناك لمدة إحدى عشرة سنة السطوح العالية للعلوم الإسلامية عند أساتذة بارزين في تلك الفترة، أمثال: السيد أبي القاسم الخوئي،

والسيد محسن الحكيم، والسيد جمال الگلبايگاني. واشترك لمدّة أيضاً في دروس الفلسفة للشيخ صدرا القفقازي والشيخ مرتضى الطالقاني. وعاد بعد مدّة إلى مشهد. وأخيراً اختار طهران للإقامة، واشتغل بتدريس العلوم الإسلامية في المدارس العلمية، والخطابة في المجالس الدينية. وكان من نشاطاته الدائمة الخطابة في الجامعات والمحافل العلمية، واللقاءات والحوارات مع ذوي الاختصاص والمجلات العلمية.

للجعفري دراسات واسعة في المجالات المتنوّعة من الفلسفة والعلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، بدأها منذ دراسته في النجف، واستمر عليها حتّى أواخر حياته. وكان له أيضاً، بالإضافة إلى مطالعاته في التراث الإسلامي، مطالعات واسعة في مؤلفات المفكرين الغربيين في المجالات المختلفة، كالفلسفة والعلوم الإنسانية والآداب. وضمن استفادته من آراء المفكرين كان جادّاً في مناقشتها. ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى ميكافيلي، وتوماس هوبز، وديفيد هيوم، وبرتراند رسل، والفرد نورت وايتهد.

ترك الأستاذ الجعفري ما يقارب مائة وخمسين مؤلفاً علمياً. وأول مؤلف فلسفي له هو كتاب «ارتباط إنسان ـ جهان»[٣٢]. ومن أهم مؤلفاته شرحه للمثنوي، لجلال الدين الرومي (مولوي)، في خمسة عشر مجلداً[٣٣]، وشرحه المؤلّف من سبعة وعشرين مجلداً على نهج البلاغة، ولم يكتمل. وقد ناقش في كتابه الأخير الكثير من المسائل الفلسفية والمعرفية والإلهيات، وصولاً إلى فلسفة التاريخ والاجتماع. وتحدّث في كتبه ورسائله المختلفة عن موضوعات فلسفية ودينية متنوعة، وفي العلوم الإنسانية من قبيل: الله، الجبر والاختيار، الوجدان، الإنسان، العلم، الحياة، العدالة، الحرّية، الفنّ، حقوق الإنسان، والعرفان.

لا تلحظ في مؤلّفات الجعفري رغبة في تتبُّع الأبحاث التقليدية للفلسفة الإسلامية، من قبيل: مباحث الوجود، وشرح وتفسير الحكمة المشائية والإشراقية أو الحكمة المتعالية. ويمكن القول: إنه يهتمّ بابن سينا أكثر من غيره بين فلاسفة المسلمين. ومن مقدّمته على المجلد الثالث من كتاب «حكمت بو علي سينا»، من تأليف الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني، وتوافقه مع المؤلف في بعض

اعتراضاته على الملا صدرا، ولا سيَّما في بحث أصالة الوجود ووحدة الوجود أيضاً، يمكن استنباط أنه ـ على الأقلّ في بداياته ـ كانت له هكذا نزعة. وقد كان في الغالب مستقلاً في اختياره للموضوعات، وأسلوب بحثه أيضاً، وأحياناً نظرياته. ومن الصعوبة تصنيفه في أحد المسالك الفلسفية الرائجة. ولعلّ السبب في ذلك أنه لم يتتلمذ لفترةٍ طويلة عند فيلسوف بعينه. وكانت الدورات الفلسفية الرسمية التي حضرها عند الأساتذة قصيرة نسبياً، وفكره الفلسفي في الغالب حصيلة مطالعته لمؤلّفات الفلاسفة الشرقيين والغربيين، ولا سيَّما في المسائل الفلسفية المعاصرة.

وفي العرفان كان له مسلك مستقلّ أيضاً. فرغم ميله إلى العرفان الإسلامي من الصعب إدراجه ضمن أحد التيارات أو الشخصيات المعروفة في العرفان الإسلامي. وكان يستهويه العرفان الذي يستفيده من القرآن والسنّة وأفكار العرفاء المسلمين.

والجعفري عالم شيعي يسعى للإجابة عن أسئلة الإنسان المعاصر من خلال التعاليم الإسلامية، مستعيناً بالثقافة والأدبيات المعاصرة. وهو ـ كأغلب الفلاسفة المسلمين المعاصرين ـ يعتقد بتوافق العقل والوحي والكشف، ويرى توافق الفلسفة والعلم والعرفان والدين. ولهذا فهو يستفيد من المناهج المختلفة، العقلية والنقلية والتجريبية والعرفانية، إلاّ أن منهجه الأساسي عقلي وفلسفي. وتشهد مؤلّفاته أنه قلما يحيد في أبحاثه عن التحليل العقلي. والجعفري يحبّ الأدب الفارسي، ولا سيَّما الشعر الحكمي والعرفاني. وكثير من مؤلّفاته تختص بشرح وتوضيح آثار شعراء الفرس الكبار. وفي شرحه على المثنوي المعنوي حاول استخراج الرؤية الكونية للمولوي من أشعاره، ونقدها أحياناً. وفي مؤلّفاته الأخرى شرح وناقش أفكار الخيام والجامي وسعدي الشيرازي. ويستشهد الجعفري رحمه الله في كافّة مؤلفاته تقريباً، وفي أبحاثه المختلفة، بأقوال الشعراء الفرس، والمولوي على الخصوص.

٨ـ حسن زاده الآملي

ولد الشيخ حسن حسن زاده سنة ١٣٠٧هـ.ش في مدينة آمل. وأنهى دراسته الابتدائية ودرس مقدّمات العلوم الدينية في مسقط رأسه. وفي سنة ١٣٢٩هـ.ش انتقل إلى

طهران، ودخل مدرسة «الحاج أبو الفتح»، ثم مدرسة «مروي»، وتتلمذ عند أبي الحسن الشعراني، محيي الدين إلهي قمشه إي، محمد تقي الآملي، أحمد الآشتياني، الفاضل التوني، وأبي الحسن الرفيعي القزويني، في الفروع العلمية المختلفة، كالفقه والأصول والتفسير والفلسفة والعرفان والرياضيات والنجوم والطبّ. وفي سنة ١٣٤٢هـ.ش توجه إلى قم، وحضر عند أعلام، أمثال: السيد محمد حسين الطباطبائي، محمد حسن إلهي قمشه إي، والسيد مهدي القاضي، في التفسير والفلسفة والعرفان والعلوم الغريبة. وكما نرى فإن العلامة حسن زاده قد استفاد من أساتذة كبار، وكانت له علاقات قريبة بكثيرٍ من هؤلاء الأساتذة. وكثيرٌ من دروسه كانت خصوصية، وهذا قلَّما يحظى به متعلّم.

العلامة حسن زاده الآملي جامع للعلوم التقليدية، ووارث العلوم الإسلامية، وآخر الحكماء الذين جمعوا المعقول والمنقول، ومن ذوي الفنون المتعدّدة. فهو في الأدب العربي والفارسي، الفقه، الحديث، التفسير، المنطق، الفلسفة، العرفان، الرياضيات، الهيئة، الطبّ، والعلوم الغريبة، صاحب نظر. وله مؤلَّف فيها. وقد درّس أكثر هذه العلوم المذكورة. ومن هنا فهو الوارث العلمي والمعنوي لأستاذه ذي الفنون العلامة «أبي الحسن الشعراني»، الذي كان متبحّراً في كلّ هذه العلوم المذكورة وغيرها. ألّف الأستاذ حسن زاده ما يقارب مائتي كتاب ورسالة، وله قريحة شعرية، فهو يكتب الشعر العربي والفارسي. وعنوان ديوان شعره الفارسي «دفتر دِلْ». وله قصيدةٌ بالعربية عنوانها «ينبوع الحياة». وأكثر ميله إلى الفلسفة والعرفان. وأكثر كتاباته وتدريسه في هذا المجال. وأكثر مؤلَّفاته إما عرفانية خالصة أو ذات طابع عرفاني. بعض مؤلَّفاته بالعربية، وأكثرها بالفارسية.

من خدماته للعلم والمعرفة تصحيحه لكثير من المتون الفلسفية والعرفانية، وتعليقاته وحواشيه عليها، ومنها: الأسفار الأربعة، وبعض شروح فصوص الحكم، مثل: شرح الخوارزمي. ومن نشاطاته الأخرى لهذه العلوم أنه على دراية بالنسخ الخطية، وله مكتبة شخصية عامرة. وتمكّنه من المتون الإسلامية، وبالأخص الكتب الفلسفية والعرفانية لا نظير له. فقد درّس المتون التقليدية في الفلسفة، كالشفاء

والإشارات والأسفار لعدّة مرات. ولا شكّ أنه مدرِّس ماهر في العلوم الإسلامية، ولا سيَّما المتون الفلسفية والعرفانية. وما هو مشهود في مؤلّفاته تتبُّعه الواسع لمؤلفات السابقين، ونقل بعض أقوالهم، وتوضيحها. ويظهر من دروسه أنه محقّق متضلّع، وشارح ماهر للفلسفة الإسلامية.

للأستاذ حسن زاده ثقة كبيرة بمتانة الفلسفة الإسلامية، وقدرتها على الإجابة عن التساؤلات الفلسفية. ورغم معرفة الأستاذ باللغة الفرنسية إلاّ أنه لم يهتمّ بالفلسفة الغربية. والغرب ـ في رأيه ـ وإنْ تقدم في العلوم التجريبية، إلاّ أنّه في الإلهيات والمعارف الباطنية والسلوكية لا يقارَن على الإطلاق بالحكمة المتعالية والعرفان الإسلامي[٣٤].

والعلامة حسن زاده من المدافعين عن الحكمة المتعالية، ويرى عدم الانفصال بين الفلسفة والعرفان والدين. ويتكرَّر في مؤلفاته التأكيد على توافق وانسجام البرهان والعرفان والقرآن. ومن وجهة نظره فإن الفلسفة والعرفان لا جدوى منها بدون الوحي، وهو الذي يصنع الإنسان، والفلسفة الحقيقية هي القرآن والدين الإلهي، والدين الإلهي والفلسفة الإلهية واحدٌ. ومن جهة أخرى فالدين والعرفان مبني على البرهان؛ لأن إثبات العقائد الدينية مقدّم على كلّ شيء، وهذه هي مهمة الفلسفة. والقرآن بذاته مبنيّ على البرهان ومؤيّد له، وحتى المعايير المنطقية يمكن استخراجها من القرآن. وعليه فليس بين الفلسفة والعرفان والدين انسجام فحَسْب، بل لا يمكن انفصالها عن بعض، وتصوُّر انفصالها وعدم انسجامها ظنٌّ لا أساس له[٣٥].

وربما كان هذا هو السبب في امتزاج الأبحاث الفلسفية والكلامية والعرفانية، وتجد فيها أقوال الحكماء والعرفاء والشعراء والآيات القرآنية والأحاديث الشريفة جنباً إلى جنب.

وقد درّس لسنواتٍ طويلة الكتب العرفانية، مثل: تمهيد القواعد، فصوص الحكم، ومصباح الأنس، وعلّق عليها وشرحها. كتاب «ممدّ الهمم در شرح فصوص الحكم» هو شرحه على فصوص الحكم، لابن عربي. ومن إبداعاته في هذا المجال أضافة فصٍّ إلى فصوص الحكم، وعنوان هذا الفصّ هو: «فصّ حكمة عصمتية في كلمة فاطمية». وقد شرح بنفسه هذا الفصّ في مجلّد مستقلّ[٣٦].

٩. عبد الله جوادي الآملي

ولد عبد الله جوادي الآملي سنة ١٣١٢هـ.ش [١٩٣٣م] في مدينة آمل. وبعد إنهاء دراسته الابتدائية في المدارس الرسمية درس المقدّمات وسطوح العلوم الدينية، وحتّى سنة ١٣٢٩هـ.ش، في مدرسة للعلوم الدينية في آمل. ثم توجّه إلى طهران، وسكن في مدرسة «مروي»، وتتلمذ في طهران عند أساتذة بارزين في تلك الفترة لمرحلة السطوح العالية للعلوم الدينية (الفقه، الأصول، الفلسفة والعرفان). وبعض أساتذته هم: أبو الحسن الشعراني، محيي الدين إلهي قمشه إي، محمد تقي الآملي، ومحمد حسين الفاضل التوني.

في سنة ١٣٣٤هـ.ش انتقل إلى قم، وأقام في المدرسة الحجّتية، وحضر دروس الفقه والأصول عند أساتذة تلك الفترة، أمثال: المحقّق الداماد، السيد البروجردي، الميرزا هاشم الآملي، والإمام الخميني. واستفاد لمدّة طويلة من دروس العلامة الطباطبائي في الفلسفة والعرفان والتفسير.

ولتأثُّره بمنهج الإمام الخميني فقد اشترك بجدّية قبل الثورة الإسلامية وبعدها في النشاطات الاجتماعية والسياسية والتبليغية. ومن الجدير بالذكر أن جوادي الآملي كان حامل الرسالة التاريخية للإمام الخميني إلى غورباتشوف، آخر الرؤساء الشيوعيين للاتّحاد السوفياتي.

ومن نشاطاته الأخرى تدريس المتون الفلسفية، من بداية الحكمة للعلامة الطباطبائي، إلى كتاب الشفاء لابن سينا، والأسفار الأربعة للملا صدرا؛ والمتون العرفانية، من تمهيد القواعد لابن تركة، إلى فصوص الحكم لابن عربي. ولجوادي الآملي كثير من المؤلّفات المنشورة في الفلسفة والعرفان الإسلامي. و«رحيق مختوم» هو عنوان شرحه على الأسفار للملا صدرا، و«تحرير تمهيد القواعد» هو شرحُه على تمهيد القواعد.

اهتمّ جوادي ـ أسوةً بأستاذه العلامة الطباطبائي ـ بشكلٍ خاص بتفسير القرآن الكريم، وله أكبر حلقةٍ لدرس تفسير القرآن في الحوزة العلمية. وفي هذا الدرس يستعين الأستاذ جوادي بكلّ مؤهّلاته العلمية، من حديث وفقه وعلوم قرآن، وحتى

الأدب والكلام والعرفان والفلسفة؛ لكي يقرِّب إلى مخاطبه فهم الكلام الإلهي. وتنشر دروس تفسير الأستاذ جوادي في مجلّدات تحت عنوان «تفسير تسنيم».

وهو ـ كغيره من فلاسفة الحكمة المتعالية ـ ملتزمٌ بتوافق الفلسفة والقرآن والعرفان، أو العقل والنقل والكشف. وهو مدرِّسٌ للفلسفة، محقِّقٌ في العرفان، ومفسِّرٌ للقرآن، وله تضلُّع ودراية في هذه الحقول الثلاثة باعتراف الخاصّ والعام. ولتقريره المتين والمتوافق مع ابن عربي والملا صدرا يتمتّع درسه بجاذبية كبيرة.

ولم يثنِ توغّل هذا الحكيم المتألّه في مسائل الحكمة المتعالية والعرفان النظري وتفسير القرآن الكريم من الالتفات إلى تساؤلات وقضايا العالم المعاصر، بل استفاد من تلك المباني لمناقشة وحلّ بعض تلك المسائل. ولهذا تطالعنا أبحاثه بمقالات من قبيل وجهة نظر الإسلام حول البيئة، قضايا المرأة، والأخلاق السياسية، والعلاقة بين العقل والوحي، والعلم والدين.

إن اهتمام الأستاذ جوادي بالفلسفة والعرفان والتفسير، والسعي للتوفيق بين البرهان والعرفان والقرآن، له مبناه المعرفي والميتافيزيقي. فالحكمة المتعالية للملا صدرا ليست سوى الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة من المعرفة. وكلّ واحدٍ من هذه المناهج طريق متقَن للوصول إلى الحقيقة؛ إلاّ أن كمال المعرفة بالجمع بينها. وطبعاً لا يعني هذا أن كلّ هذه الثلاثة لها نفس القيمة المعرفية، بل إن المعرفة الصافية المعصومة من الخطأ إنّما تطلب من الوحي، أما الفكر الفلسفي والرياضات العرفانية ـ وإنْ أوصلت إلى الحقيقة في الجملة ـ فإنها في غير المعصومين ليست مصانة من الخطأ. ولهذا فالبرهان والعرفان لا بُدَّ في النهاية أن تعرض على القرآن.

والحكمة المتعالية ليست مجرّد الاطّلاع على مجموع هذه المعارف المختلفة. وليس صحيحاً أن الذي يتعرّف على الفلسفة والكلام والعرفان وغيرها من المعارف يكون قد وقف على الحكمة المتعالية، بل الحكمة المتعالية معرفة واحدة بسيطة تحوي المعارف الأخرى بنحوٍ أكمل، كما أن المطلق في عين وحدته يشتمل على الكثرات المقيدة[٣٧].

ولا تحصل الحكمة المتعالية ـ في رأيه ـ من جمع هذه الثلاثة فحَسْب، بل إن

وجود وشخصية الحكيم أيضاً تتشكّل في ضوء هذه المصادر النورانية الثلاثة. والطريق لكسب تلك الحكمة أيضاً أن يستعين الحكيم بالفكر النظري البرهاني، والرياضات العرفانية المشروعة، وعرضها على الوحي القرآني ـ وتفسيره في كلام المعصوم ـ، والعيش مع الوحي، فَيَصِل إلى المعرفة الأصيلة، والتحوّل الجوهري الوجودي الجامع للعلم والعمل، وهنا يكون قد وصل إلى الحكمة المتعالية[٣٨].

وأحد آثار تلك الحكمة هو أن معطياتها مقبولة وحجة للفيلسوف المنطقي، كما أنها كذلك بالنسبة إلى العارف المكاشف، وإلى عالم الدين المتعهّد بالوحي الإلهي[٣٩].

١٠. محمد تقي مصباح اليزدي

بعد إنهاء دراسة المقدمات والسطوح في العلوم الدينية في مدينة يزد سافر محمد تقي مصباح اليزدي(١٣١٣هـ.ش) [١٩٣٤م] إلى النجف سنة ١٣٣٠هـ.ش؛ لدراسة العلوم الدينية. وبعد سنة عاد إلى قم، فتتلمذ في الفقه والأصول عند عبد الكريم الحائري اليزدي، حسين البروجردي، روح الله الخميني، ومحمد تقي بهجت. كما أنه استفاد من التعاليم الأخلاقية والمعنوية لبهجت أيضاً. وتتلمذ في الفلسفة وتفسير القرآن والأخلاق والمعنويات، لأكثر من عقدين، عند السيد محمد حسين الطباطبائي.

جعل الأستاذ مصباح الأبحاث القرآنية والفلسفية التي استفادها من العلامة الطباطبائي محور مطالعاته، وشرع بالبحث والتأمّل باستقلالٍ في هذين المجالين، وتوصل إلى آراء بديعة في هذين الحقلين المعرفيين. وكان لدروسه المعنونة بـ «معارف القرآن»، التي تناول فيها موضوعات مختلفة في الفكر الإسلامي تدريساً، ثم طُبعت ونشرت، تأثير ملحوظ في تكوين الفكر الإسلامي المعاصر في الحوزات العلمية، ثم في المجتمع الإسلامي.

وقد درّس في الفروع الفلسفية المختلفة، من قبيل: المنطق، ما بعد الطبيعة، نظرية المعرفة، السياسة، فلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين. وله مؤلفات عديدة ولديه آراؤه الخاصة. ومن دروسه التي حُرِّرت ونُشرت شرح نهاية الحكمة، إلهيات الشفاء،

برهان الشفاء، وأجزاء من الأسفار. وكانت موضع اهتمام ومطالعة كثير من الباحثين في الفلسفة الإسلامية.

ومن مميزات الفكر الفلسفي للأستاذ مصباح اليزدي تحليله الدقيق للمفاهيم والألفاظ، والاجتهاد لتحرير محل النزاع. ومن مميزاته الأخرى ـ في الأقوال والكتابات ـ الاجتهاد في تنقية الفكر واللغة الفلسفية، وعدم مزجها بالمعارف الأخرى.

ونظراً لاطّلاعه على الفلسفة والفكر الغربي الجديد فقد طرح بعض الأبحاث الفلسفية والكلامية، وناقشها بشكلٍ مقارن. ويعتبر نقده لآراء الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم من الميزات المهمة التي تلحظ في أفكاره. ويحتوي كتابه «تعليقة على نهاية الحكمة» على نقده لآراء الفلاسفة المسلمين، وبالأخص آراء أستاذه العلامة الطباطبائي. كذلك قام بنقد الفكر الماركسي. ويعتبر كتابه (پاسداري أز سنگرهاي إيديولوجيك) في وقت نشره من أدقّ المؤلّفات في ردّ أصول الديالكتيك الماركسي، وقد استأثر باهتمام المتنورين في الحوزات والجامعات.

وقد قام بنقد وتحليل منظم في المجالات المختلفة لآراء الفلاسفة الغربيين، وقام بتأسيس وتقرير النظريات الإسلامية. وهذه المجالات عبارة عن: نظرية المعرفة، الإلهيات، فلسفة الدين، فلسفة الأخلاق، فلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة.

وللأستاذ مصباح كثير من الإبداعات في الأبحاث الفلسفية المختلفة. ففي كتابه (المنهج الجديد لتعليم الفلسفة)، الذي يعدّ من المتون الدراسية لمادة الفلسفة في الحوزة العلمية، طُرحت النظريات الفلسفية ببيانٍ واضح وعميق في نفس الوقت.

ويرى بعض ذوي الخبرة في الفلسفة الإسلامية أن إبداعات الأستاذ مصباح في الفلسفة الإسلامية تفوق نقد بعض نظريات الفلاسفة، وطرح بعض الآراء الجديدة في بعض المسائل الفلسفية؛ بل لا بُدَّ أن يقال: إنه بالاستفادة من مناهج الفلسفة المشائية والإشراقية، والحكمة المتعالية، وبالاستعانة بتجربة الفلسفة والعلوم الإنسانية عند الغرب، فقد أسَّس لنظامٍ فلسفي خاص[٤٠].

١١ـ أحمد فرديد

أحد الفلاسفة المعاصرين المؤثّرين في إيران هو السيد أحمد فرديد(١٢٨٩ ـ

١٣٧٣هـ.ش). اسمه الحقيقي أحمد مهيني يزدي. وبعد دراسته مقدمات العلوم في مسقط رأسه يزد انتقل سنة ١٣٠٥هـ.ش إلى طهران، ودرس في «دار الفنون»، ثم حصل على البكالوريوس من قسم الفلسفة في جامعة طهران. واشترك لفترة في دروس التنكابني، وكاظم العصار، وشريعة السنگلجي. ودرس فرديد اللغات العربية والفرنسية والألمانية أيضاً، وكان على إلمامٍ ببعض اللغات الشرقية والغربية القديمة. وفي السنوات التي تلَتْ الحرب العالمية درس الفلسفة في ألمانيا وفرنسا، وكان له تواصلٌ مع بعض الفلاسفة من أتباع هيدغر. ودرّس الفلسفة لمدّة في المعهد العالي وجامعة طهران. وبعد أن أُحيل إلى التقاعد طرح آراءه الفلسفية من خلال خطاباته وكلماته.

ترك فرديد مؤلفات مكتوبة قليلة؛ وبهذا الاعتبار لقبه بعضهم بـ «فيلسوف شفهي». نشرت له بعض المقالات في مجلة «سخن» تحكي عن معرفة عميقة بالفلسفة الغربية. وهو أوائل الذين عرّفوا وتحدثوا عن الفيلسوف الألماني هيدغر(١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) Martin Heidegger وهوسرل(١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) Edmund Husserl. وقد نشرت بعض الكتابات عنه، وكذلك بعض المذكرات عن دروسه، بجهود تلامذته. كتاب «ديدار فرهي» و«فتوحات آخر الزمان» هي دروس فرديد التي نُشرت بواسطة محمد مدد پور، مع ملحق مفصّل أضافه مدد پور بعنوان «حكمت إنسي وعلم الأسماء التاريخي: تفصيل بعد أز إجمال». وقد ألّف مدد پور عدّة كتب أخرى مستلهمة ومتأثّرة بأفكار وآراء فرديد في مجال تاريخ الفكر والفنّ. ونشر السيد مصطفى الديباج كتاب «آراء وعقايد سيد أحمد فرديد»، أو «مفردات فرديدي»، المتضمّن لخطابات فرديد مرتبة ترتيباً ألفبائياً. ويمكن العثور على بعض آراء وأفكار فرديد في كتابات الشهيد السيد مرتضى آويني. وفي مؤلّفات رضا داوري يمكن أيضاً العثور على بعض الأفكار الفرديدية. لكنّ أهم كتاب نشر يتناول عرضاً ودفاعاً عن أفكار فرديد هو للسيد عباس معارف(١٣٣٣ ـ ١٣٨١هـ.ش)، والذي يذكر فرديد بعناوين من قبيل: «الأستاذ الكبير للحكمة المشرقية»، و«الحكيم الإنسي الكبير المعاصر»، و«معلم الحكمة الإنسية وعلم الأسماء التاريخي». وربما كان معارف أنسب شخص لعرض وتوضيح

أفكار فرديد، لكنّ الأجل لم يمهله ليقوم بهذه المهمة. وكتابه «نگاهي دو باره به مبادي حكمت إنسي»، الذي كان من المفترض أن يطبع في ثلاث مجلدات، ولم ينشر منه سوى مجلد واحد، يمثّل تجلياً لأفكار فرديد الفلسفية والعرفانية.

ولم ينحصر تأثير فرديد بتلامذته فحَسْب، وإنّما تجد أثر مفاهيمه وأدبياته في آثار كثير من المفكّرين والمستنيرين، المؤيّد والمعارض له؛ إلاّ أنه بالرغم من التأثير الواسع لأفكار وآراء فرديد فإنها قلّما كانت موضعاً للدراسة والنقاش. ولا شكّ أن قلّة المصادر المكتوبة حول أفكاره، والإبهام والتعقيد في لغته، من العوامل التي ساعدت على ذلك.

يختلف فرديد من عدّة جهات عن غيره من المفكّرين والفلاسفة، سواء التقليديين منهم والمحدثين. وكانت آراؤه موضع نقاش دائم. تكلّم فرديد في موضوعات مختلفة، إلا أن محور أفكاره هو السؤال حول الوجود والتاريخ. ولمعرفة فكر فرديد لا بُدَّ من الالتفات إلى أربع ركائز مهمة:

١ـ العرفان الإسلامي، وبالأخصّ نظريات محيي الدين ابن عربي.

٢ـ فلسفة مارتن هيدغر.

٣ـ مبادئ علم الأسماء (etimology).

٤ـ القرآن الكريم.

وللقرآن الكريم، والحديث الشريف تبعاً له، دورٌ أساسي في فكر فرديد؛ لأن الإلهيات، علم الأسماء، وكذلك فلسفة التاريخ، عند فرديد لا يمكن فهمها بدون هذا المصدر. وكثير من المفاهيم والألفاظ الأساسية في فكره مأخوذة من القرآن. وبحسب تعبير له: «إن كلام الله المجيد هو منبع الحكمة»[٤١].

وقد تأثّر بكثيرٍ من الفلاسفة أمثال: إفلاطون(٣٤٧ ـ ٤٢٨)، أرسطو(٣٢٢ ـ ٣٨٤)، هيغل(١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، ماركس(١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، ونيتشه(١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، بالإضافة إلى الحكماء المسلمين. ويستشهد كثيراً في العرفان الإسلامي بشعراء عارفين، من قبيل: جلال الدين المولوي، فخر الدين العراقي، محمود الشبستري، عبد الرحمن الجامي، وحافظ الشيرازي. ولحافظ من بين هؤلاء منزلةٌ خاصة في نظر وقلب فرديد.

١٢. حسين نصر

ولد السيد حسين نصر في طهران سنة ١٣١٢هـ.ش [سنة ١٩٣٣ م]. وفي الثالثة عشر من عمره سافر إلى أمريكا، وبعد إنهاء دراسته الثانوية دخل معهد ماساجوست (M.I.T) وجامعة هارفارد في مجالات الفيزياء والتاريخ وفلسفة العلوم. ثم تعلّق بأفكار تقليديين (Traditionalism)، أمثال: [الفيلسوف الفرنسي] (Guenon Rene) رينيه غينون(١٨٨٦ ـ ١٩٥١)، وفريتهوف شوان (Fritjof Schoun)، تيتوس بوركهارت (Titus Burkhart)(١٩٠٨ ـ ١٩٨٤) كومارا سوامي Coomaraswamy Ananda Kentish(١٨٧٧ ـ ١٩٤٧)، ومارتين لينجز Martin Lings(١٩٠٩ ـ ٢٠٠٥)، وتعرَّف على العرفان العملي على يد الصوفي الجزائري أحمد العلوي.

وبعد عودته إلى إيران اشتغل نصر بتدريس الفلسفة في جامعة طهران. واستفاد في تلك الفترة في مجال الفلسفة والعرفان الإسلامي من ثلاثة من الفلاسفة البارزين في الفلسفة الإسلامية، هم: السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني، السيد محمد كاظم العصار، والسيد محمد حسين الطباطبائي. وقد درّس السيد حسين نصر لسنوات في جامعات العالم المختلفة، منها: الجامعة الأمريكية في بيروت، برينستون، يوتا، تمبل وجورج واشنطن. وكان لبعض المستشرقين تأثيره على حسين نصر، أمثال: لويس ماسينون، وأكثر منه هنري كوربان. وبهذه الخلفية، وبسبب مطالعاته الواسعة وأسفاره الكثيرة ولقاءاته العديدة مع مفكّري الشرق والغرب في موضوعات مهمة، كالفلسفة، العرفان، الدين، العلم، والثقافة البشرية، فقد تأمّل وأبدع كثيراً من المؤلفات في تلك المجالات. وقد ترجمت كثير من مؤلّفاته إلى عدّة لغات. وكان للسيد حسين نصر دورٌ مهمٌّ في تعريف الغربيين بالفلسفة الإسلامية، وبالأخص الفلاسفة المتأخّرين، ولا سيَّما الملا صدرا. ويعدّ من روّاد مؤرخي الفلسفة والعلوم الإسلامية في الفترة المعاصرة.

ونصر من أقطاب التيار التقليدي. ولهذا التيار أتباع في الغرب والشرق من أتباع الأديان والمذاهب المختلفة، من قبيل: المسيحية، والهندوسية. وقد ظهر التوجه الجديد والإسلام التقليدي (التراثي) مع (رينيه غينون)، وبلغ قمته مع (شوان)، ويعدّ حسين

نصر من التقليديّين الشيعة[٤٢].

ويشكّل مفهوما (التقليد) / (التراث) و(الحكمة الخالدة) أكثر المفاهيم أهمّية في هذا التيار. وليس مراد التقليديين (التراثيين) من (التقليد) / التراث الأعراف والتقاليد والتعلّق بالماضي، بل المراد بالتقليد (سنة الأولين القرآنية)[٤٣]، وسنة الله الأزلية والأبدية التي لا تقبل التغيُّر والتبدل[٤٤]. والأصول التقليدية عالمية (universal)، ولا تحدّها جغرافية أو قومية معينة. (التقليد) هو الأصل الأزلي والحقيقة الباطنية لجميع الأديان الإلهية. والتقليد (التراث) يتضمّن الوحي الذي كُشف للبشر، وأيضاً بسطه وانتشاره على طول التاريخ[٤٥].

والسيد نصر ـ كبقية التقليديين ـ لا يحصر الفلسفة بالناحية المنطقية والبرهانية، بل يدافع عن رؤية كونية واسعة يحتلّ الإشراق والوحي ـ فضلاً عن العقل ـ مجالاً واسعاً فيها. وفي هذا الاتّجاه فإنه يرى أن الحكمة الخالدة (perennial philosophy / perennis Sophia / perennis philosophia) هي التي كانت موجودة في الهند والصين وإيران القديمة واليونان، واستمرت إلى العهد الإسلامي، وتجلّتْ بصورة واضحة وحيّة أكثر من أيّ مكان آخر في إيران الشيعية. وأن منشأ ومنطلق هذه الحكمة هو الشرق، سواء بمعناه الجغرافي أو بمعناه الفلسفي والصوفي.

إشارة مقتضبة الى سائر الفلاسفة المعاصرين في إيران

لا شكّ أن عدد الفلاسفة والمدرسين والمؤلفين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة أكثر ممّا أوردنا في هذه المقالة. وبعض هؤلاء عبارة عن: حسين علي راشد، مؤلف كتاب (دو فيلسوف شرق وغرب)[٤٦]؛ جلال الدين همايي، باحث في الفلسفة الإسلامية، ومؤلّف كتاب (مولوي نامه)[٤٧]؛ الشهيد السيد محمد الحسيني البهشتي، مدرس الفلسفة المقارنة، وله مؤلّفات في الإلهيات؛ محمد شهابي، مؤلف كتاب (رهبر خرد)[٤٨] في المنطق، ورسالة في وحدة الوجود؛ عبد الجواد حكيمي الأفلاطوري، صاحب آراء ومؤلفات في الفلسفة الإسلامية؛ يحيى الأنصاري، له كتاب في شرح منظومة الملاّ هادي السبزواري؛ جعفر السبحاني، مؤلّف كتب في شرح فلسفة الملا

صدرا وفلسفة الأخلاق؛ السيد مصطفى الخميني، له تعليقات على بعض الكتب الفلسفية، وتفسير للقرآن الكريم؛ غلام حسين إبراهيمي الديناني، مدرِّس الفلسفة الإسلامية، ومؤلف عدّة كتب فلسفية، منها: كتاب القواعد العامة في الفلسفة الإسلامية؛ وأحمد أحمدي، أستاذ الفلسفة المقارنة، ومترجِم بعض الكتب المهمة عن الفلسفة الغربية و....

ولا بُدَّ أن نذكّر بأن موضوع هذه المقالة هو مسار الفلسفة الإسلامية التقليدية في إيران المعاصرة. وهناك مفكّرون لا يدخلون تحت هذا العنوان، وقد أدلَوْا بآرائهم حول الإسلام متأثّرين بموجة التجديد المعاصرة. ومن أبرز هؤلاء: علي شريعتي، مهدي بازرگان، وعبد الكريم سروش. ولكل واحد تأثيرٌ بنحوٍ ما على الفكر الديني المعاصر في إيران. ولعبد الكريم سروش مؤلّفات متعدّدة في فلسفة العلم وفلسفة الدين، أثارت موجةً من الانتقادات والمناقشات.

ويوجد كثير من الأساتذة ممَّنْ درّس الفلسفة الغربية، وكتب فيها، وأحياناً في الفلسفة المقارنة، أمثال: يحيى مهدوي، كريم مجتهدي، محسن جهان گيري، رضا داوري، وغلام علي حداد عادل.

وكما لاحظنا فإنّ هناك تنوعاً ملفتاً في المواقف والتوجهات الفلسفية. ويعتبر وجود التيارات والاتجاهات الفلسفية المختلفة في إيران المعاصرة ـ من قبيل: الفلاسفة المدافعين عن المدرسة الصدرائية، والتي تشتمل على عدّة تيارات مختلفة، والفلاسفة المنتقدين للفلسفة الصدرائية، والتيار التقليدي لنصر، وأصحاب فرديد، وأتباع المذاهب الفلسفية الغربية، والمخالفين للفلسفة الذين يدخلون أحياناً في النزاعات الفلسفية ـ مؤشِّراً على حيوية وحركة الفكر الفلسفي في هذا البلد.

وما تعرّضنا له في هذه المقالة إنما يقتصر على آراء الفلاسفة المعاصرين من الجيل المتقدّم؛ لأن قصة الفكر الفلسفي في إيران لن تتوقف، وهناك جيل جديد من الفلاسفة والمفكّرين في الحوزات الدينية والجامعات في طور النموّ والتقدّم.

ومن المناسب هنا أن نذكر بعض تحوّلات في نوع التفلسف للفلاسفة الإسلاميين المعاصرين بنحو الإشارة: الاهتمام بتاريخ الفلسفة، دراسة الفلسفة الغربية، الدراسات

المقارنة في الفلسفة، الاهتمام بالفروع المختلفة، لا فلسفة ما بعد الطبيعة وحدها، التحوّل في تعليم الفلسفة، عمومية الفلسفة، كتابة الفلسفة بالفارسية، التغلّب على معارضي الفلسفة، محورية الحوزة الفلسفية لمدينة قم، ودوام الغلبة للفلسفة الصدرائية، فهذه أهمّ مميزات الفكر الفلسفي المعاصر في إيران.

الهوامش

(١) الشهيد الصدر هو الفيلسوف غير الإيراني الوحيد الذي سنتحدّث عنه في هذا الفصل، لكنْ بالرغم من ذلك فهو ينتمي إلى حوزة النجف القريبة من النظام الفكري والفلسفي الشيعي في إيران.

(٢) تقريرات فلسفة (شرح منظومة وأسفار) ٣ مجلدات، مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام خميني، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٣) راجع: سيد عبد الغني الأردبيلي، تقريرات فلسفه إمام خميني، شرح منظومة (١)، مقدمة التحقيق، مؤسسه تنظيم آثار إمام خميني، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٤) حسن جمشيدي، حكمت ومعرفت: ٤٠٤، طهران، نشر معهد الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٨٥هـ.ش.

(٥) المصدر السابق: ٤٦٩.

(٦) سيد جلال آشتياني، نقدي بر تهافت فلاسفه غزالي: ٣٠، قم مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٨هـ.ش.

(٧) حائري يزدي، جستارها فلسفي (مجموعة مقالات): ٣٥٦ ـ ٣٥٧، ٤٨٢، قام بنشرها عبد الله نصري، طهران، مؤسسة حكمة وفلسفة إيران للبحوث.

(٨) نقدي بر تهافت فلاسفه غزالي: ٣٠.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) محمد تقي مصباح يزدي، مقالة (نقش علامه طباطبائي در علوم إسلامي)، ياد نامه علامه طباطبائي [الكتاب التذكاري للعلامة الطباطبائي]: ١٨٩، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٢هـ.ش.

(١١) مرتضى مطهري، مجموعه آثار ١٤ (خدمات متقابل إسلام وإيران): ٤٦١ ـ ٥٤٧، طهران، منشورات صدرا، ١٣٧٥هـ.ش.

(١٢) جستارهاي فلسفي، : ٤٨٢.

(١٣) [أي: أبحاث العقل النظري].

(١٤) [أي: أبحاث العقل العملي].

(١٥) [أي: هرم الوجود].
(١٦) [أي: العلم والشهادة].
(١٧) [أي: الميتافيزيقا].
(١٨) جستارهاي فلسفي: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
(١٩) المصدر السابق: ٣٨ ـ ٣٩.
(٢٠) المصدر السابق: ١٩٣.
(٢١) الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان.
(٢٢) حسن جمشيدي، مقال (گنج پنهان فلسفة وعرفان) ضمن: شريعه شهود: ٣٠ ـ ٣٩. اهتمّ بنشره عبد الحسين خسرو پناه، طهران، منشورات معهد الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٨٥هـ.ش.
(٢٣) يقال: إن كتاباً بعنوان (چهرهاي درخسان فلسفه وعرفان) [الشخصيات البارزة في الفلسفة والعرفان] قد أعدّ على ضوء مؤلفات الآشتياني.
(٢٤) راجع: حكمت ومعرفت: ٢٥.
(٢٥) [أي: مختارات من آثار حكماء إيران الإلهيين].
(٢٦) سيد جلال الدين آشتياني، منتخباتي أز آثار حكماي إلهي إيران: ١٣٥٤، طهران، معهد إيران وفرانسه، ١٣٥٤هـ.ش.
(٢٧) وردت بعض آراء الآشتياني ضمن مقالات كتاب (شريعه شهود).
(٢٨) حكمت ومعرفت، : ٤٩٦.
(٢٩) آشتياني، نقدي بر تهافت فلاسفه غزالي: ٤٥١.
(٣٠) المصدر السابق: ٢٧٤.
(٣١) يمكن الاطّلاع على هذه الرسائل في «الإسلام يقود الحياة»، للسيد محمد باقر الصدر، طهران، الهدى.
(٣٢) [أي: علاقة الانسان ـ العالم].
(٣٣) محمد تقي جعفري، (تفسير ونقد وتحليل مثنوي جلال الدين محمد بلخي)، طهران، منشورات إسلامية، الطبعة الثانية عشرة، ١٣٧٣هـ.ش.
(٣٤) حسن حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس: ١١٦ ـ ١٢١، طهران، منشورات أمير كبير، ١٣٧١هـ.ش.
(٣٥) حسن حسن زاده، قرآن وعرفان وبرهان أز هم جدايي ندارند، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٠هـ.ش.
(٣٦) حسن حسن زاده، شرح فص حكمة عصمتية في كلمة فاطمية: ٨، طهران، طوبى، ١٣٨١هـ.ش.
(٣٧) عبد الله جوادي آملي، رحيق مختوم: شرح حكمت متعالية: ١: ٢٠ [القسم ١]، قم، نشر إسراء، ١٣٧٥هـ.ش.
(٣٨) المصدر السابق، مقدمة الشارح، فصل الأول والثاني.

(٣٩) المصدر السابق: ١٩.

(٤٠) راجع: حسين علي عربي، أنديشه ماندگار: ١٣٥، ١٤٤، قم، زلال كوثر، ١٣٨١هـ.ش.

(٤١) سيد موسى ديباج، آرا وعقايد سيد أحمد فرديد: ١٤٦، طهران، منشورات علم، ١٣٨٦هـ.ش.

(٤٢) بعض تعاليم التيار التقليدي صارت موضع اهتمام في إيران، ودافع عنها أشخاص أمثال: غلام رضا أعواني، ومحمود بيناي مطلق.

(٤٣) الأنفال: ٣٨.

(٤٤)﴿**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً**﴾ (الأحزاب: ٦٢)؛ ﴿**فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحوِيلا**﴾ (فاطر: ٤٣).

(٤٥) سيد حسين نصر، معرفت ومعنويت: ١٣٥ ـ ١٣٦، ترجمه إلى الفارسية: إنشاالله رحمتي، طهران، مركز السهروردي للبحوث والنشر، ١٣٨٠هـ.ش.

(٤٦) [أي: فيلسوفا الشرق والغرب].

(٤٧) [أي: رسالة المولوي].

(٤٨) [أي: قائد العقل].

متنوِّرو الفكر الدينيّ

برزخٌ بين الإسلام والحداثة

. القسم الأول .

الشيخ مسعود إمامي(*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

مقدّمة

تعدّ ظاهرة الحداثة والتنوير الفكريّ التي نشأت وبرزت في البلدان الإسلاميّة خصوصاً، والشرقيّة عموماً، وليدة الارتباط والتأثّر بالحضارة الغربيّة الجديدة.

هذه الحضارة قبل أن تبلغ مرحلة الرشد والازدهار، ويصبح بمقدورها أن تؤثّر في سائر الحضارات الأخرى، كان عامّة المثقّفين في المجتمع يُصنَّفون في عداد العلماء والباحثين، وأحياناً في عداد المصلحين، ولكنْ في فترةٍ لاحقة أخذ طيف التنوير الفكريّ بالتشكُّل شيئاً فشيئاً، ثمّ ما لبث أن تطوّر واتّسع حتّى تحوّل إلى منافسٍ لكافّة الحكماء والعلماء في العالم.

ولكن مع ذلك يبدو أنّ حركة التنوير الفكريّ التي نشأت في البلدان الشرقيّة، وبالرغم من كلّ عناصر الشبه القائمة بينها وبين حركة التنوير الفكريّ في الغرب من ناحية أصل القيام والنشأة، تختلف عنها على مستوى الدور والرسالة والأهداف اختلافاً جوهريّاً؛ إذ إنّ ظاهرة التنوير الفكريّ في الغرب تُعدّ ـ من ناحيةٍ ـ وليدة عالم الحداثة والتجدّد، وواحدةً من أهمّ ثمار العصر الحديث. ومن ناحيةٍ أخرى؛

(*) باحثٌ في الفقه الإسلامي والدراسات القانونيّة المعاصرة، وله كتابات علميّة متعدّدة.

وبسبب الدور الرياديّ الكبير، والمساحة الشاسعة التي يحتلّها الفكر والتنظير في الحضارة الغربيّة، فإنّ ظاهرة التنوير الفكريّ[1] في الغرب تُعدّ بمثابة الصانع لتلك الحضارة والعامل الرئيس والمباشر في إيجادها. هذا التفاعل المتبادل بين هاتين الظاهرتين في الغرب (ظاهرة التنوير الفكريّ، وظاهرة الحضارة والتمدّن)، والذي يمكن ملاحظة قيامه عادةً بين ظواهر اجتماعيّة مماثلة، أدّى إلى استحكام العلاقة والترابط والصلة بينهما.

وقد استطاع متنوّرو الفكر في الغرب، من خلال قدرتهم على الابتكار والتجديد في طرح الآراء والنظريّات المتنوّعة، والتى طالت مختلف مكوّنات حضارتهم الكبرى، وكذلك من خلال نقدهم وتقييمهم المنطقيّ والعقلانيّ للنظريّات والآراء المطروحة في ساحتهم، استطاعوا أن يمهّدوا السبيل أمام حضارتهم تلك للوصول إلى مستقبل واعدٍ وباهر. وهذا ما أتاح لهم فعلاً أن يأخذوا على عاتقهم مهمّة القيادة الفكريّة لهذه الحضارة.

وأمّا المتنوّرون والمثقّفون في الشرق فهم ـ وقبل كلّ شيء ـ وضعوا أنفسهم في مقابل التجريبيّات والإنجازات الكثيرة التى استطاعت أن تحقّقها الحضارة الغربيّة الكبرى، الأمر الذي دفع بهم، وبطبيعة الحال، إلى الانشغال بنقل وترجمة الحضارة الغربيّة، وأحياناً إلى الانشغال بنقدها وتقييمها، واعتبار ذلك جزءاً من الواجب ومن الرسالة الملقاة على عواتقهم، بدل أن يرَوْا أنفسهم ملزمين بالعمل على تنمية وتعميق ثقافتهم الذاتيّة وحضارتهم الأصيلة.

غير أنّ هذه المزية ـ بمجرّدها ـ لا يمكن أن تُشكّل نقصاً أو عيباً بالنسبة إلى الشرقيّين من أهل التنوير الفكريّ؛ لأنّ العقل يقضي بحسن الاستفادة من تجارب الآخرين، ويمتدح الرجوع إلى آراءٍ ونظريّات وقعت على مدار سنواتٍ متطاولة محلاً للنقد والتقييم والاختبار، العلميّ منه والعمليّ. وقد استطاع العالم الغربيّ، على امتداد قرون متمادية، وبعد أن مرّ بمحطّاتٍ متنوّعة، شهد فيها صعوداً تارةً وانحداراً أخرى، استطاع أن يُحرِّر نفسه من قيود حضارته القديمة وثقافته التقليديّة، وأن يخرج ليشيّد الأسس التي أقام عليها أركان حضارةٍ جديدة، ولا زال إلى الآن في طور الحركة

والمضيّ نحو فضاءاتٍ مستقبليّة مجهولة لا يمكن توقُّعها أو التنبّؤ بها. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه التجربة القيّمة والثمينة تشكّل ميراثاً ضخماً لا يُستغنى عنه، ولا يُستهان به، بالنسبة إلى كلّ عالم أو مفكّر ينشد لمجتمعه الكمال والتقدّم والازدهار.

وعلى أيّ حال فإنّ تيّار التنوير الفكريّ في الشرق لم ينعقد ولم يتشكَّل في بداية أمره إلاّ على رسالةٍ محدّدة، يمكن لنا أن نطلق عليها اسم (ترجمة الحداثة).

هذه الترجمة إنّما تكون مورداً للذمّ فيما لو أُريد لها أن تبقى بمنأىً عن النقد والتقييم العقلانيّين، وكذلك فيما لو تمّ تجاهل أو نسيان ما فيها من الخصائص والمكوّنات الحضاريّة الدينيّة أو التقليديّة.

ورغم أنّ أصحاب الاتّجاه التقليديّ لم يكن لهم أيُّ دور فاعل في تنشيط حركة الحداثة والعصرنة، إلاّ أنّ ظواهر الحداثة والعصرنة غير المرغوب بها من قِبلهم، والتي باتَتْ تغزوهم في مختلف الأبواب والمجالات من حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة، لم تُبْقِ أمامهم إزاء ذلك إلاّ خياراً وحيداً، وهو التعرّف على تلك الظواهر والتعرّض لها بالدراسة والتقييم.

ويبدو أنّ أهمّ العناصر التي تدخل في تكوين شخصيّة الحداثويّين أو المتنوّرين (بالمعنى الأعمّ للحداثة والتنوير) في البلدان الشرقيّة، أو في إيران على الأقلّ، هو «التعرّف على العالم الجديد، واتّخاذ موقفٍ جذريّ حازم في قباله ـ إيجاباً أو سلباً ـ؛ لغرض الوصول بالمجتمع إلى الرقيّ والنجاح».

ومن هنا فإنّ طيفاً واسعاً من المفكّرين يندرجون تحت المتنوّرين بهذا المعنى العامّ والوسيع. ونستطيع أن نعثر في جانبٍ من هذا الطيف الواسع على بعض (التقليديّين)[٢] من الدعاة إلى التعرّف على الغرب، من أمثال: السيّد حسين نصر[٣]، أو من المناهضين للغرب، كالسيّد أحمد فرديد[٤]. وفي جانبٍ آخر منه على بعض المنبهرين بالحضارة الغربيّة، من أمثال: الميرزا ملكم خان، وشخصيّاتٍ أخرى تمثّل نسخاً معاصرة له.

وبين هذين النمطين من المفكّرين يمكن العثور على عددٍ من الحداثويّين والمتنوّرين الذين انشغلوا بأداء رسالتهم الحداثويّة والتنويريّة في وقتٍ خيَّم عليهم نوع من

التبعيّة الفكريّة للعالم القديم والجديد.

وبالرغم من اطّلاع كاتب هذا المقال على التعاريف والتفسيرات المتنوّعة لمفهوم الحداثة والتنوّر الفكريّ، بكلا معنيَيْه: الشرقيّ؛ والغربيّ، إلاّ أنّنا نصرّ على تبنّي تعريفٍ له بمعناه الوسيع والأعمّ. ونرى أنّ الاقتصار على النموذج الذي يقدّمه مفهوم الحداثة والتنوّر الفكريّ في الغرب، وتعميم هذا النموذج وتسريته ـ كما هو، ودون أيّ تصرّف ـ إلى تيّار التنوّر الفكريّ في الشرق، إنّما يُعدّ ضرباً من ضروب الهروب من الواقع، والاختباء خلف المصطلح، وإنْ كنّا لا نرى مانعاً في أصل تحديد معنىً أخصّ للتنوّر الفكريّ، أو في اختيار مجموعةٍ من الخصائص والمواصفات التي تحدّد ظاهرة التنوّر الفكريّ في مفهومها المثاليّ. وعلى أيّ حال فإنّ هذا النحو من الاختلافات ما دام محصوراً في نطاق الألفاظ والمصطلحات فلا تترتَّب عليه ثمرةٌ علميّة مهمّة.

ومن بين الحداثويّين الشرقيّين، وبالأخصّ: متنوّري الفكر في العالم الإسلاميّ، تبرز المسؤوليّات الجسام الملقاة على عاتق متنوّري الفكر الدينيّ على وجه الخصوص، وتبدو ملامح الطريق الوعرة التي يتوجّب عليهم أن يسلكوها؛ لأنّ هؤلاء هم ـ من جهةٍ ـ مرتبطون بالدين، بما يمثّله الدين من أهمّ ميراثٍ حيّ تركه العالم القديم في العصور الحاضرة، فهم لذلك يرَوْن أنفسهم على ارتباطٍ وصلة بالعالم القديم. ومن جهةٍ أخرى لا يسعهم أمام ضرورات التعرّف على مقتضيات العالم الحديث، والاقتحام القسريّ لهذا الضيف الثقيل وغير المرغوب به لمختلف بلدان العالم الشرقيّ والإسلاميّ، لا يسعهم إلاّ أن يرَوْا أنفسهم أيضاً في منطقةٍ حدوديّة متوسّطة بين العالمين القديم والحديث.

وفي هذا السياق برز جمعٌ من المفكّرين ممَّنْ سعَوْا إلى المصالحة والتوفيق بين الماضي والحاضر، والثابت والمتغيّر، والتقليديّ والمتجدّد، والدين والعلم، فقدّموا نظريّاتٍ عديدةً في هذا المجال.

وكان من هؤلاء مَنْ سعى إلى استخراج المصداق الأمثل، الذي رأَوْا فيه الأنموذج الصالح كي يُحتذى به من تجربة تحوّلات الحياة الدينيّة في الغرب، وسعَوْا إلى تطبيق هذا الأنموذج الغربيّ في مجتمعاتهم، وتعميمه إلى كافّة بلدان العالم

الشرقيّ؛ إمّا بشكل دقيق ومتطابق تماماً معه؛ وإمّا بإدخال شيءٍ من التعديل والتصرّف عليه.

وذهب جمعٌ آخرون إلى دعوى وجود تضادٌ وتنافر بين الأسس والمرتكزات التي تقوم عليها الحضارة والمدنيّة الغربيّة وبين الخلفيّات والمنطلقات التي يقوم عليها الفكر الدينيّ، معتبرين أنّ إيقاع الصلح والمواءمة بين الدين والحضارة الغربيّة على مستوى الخلفيّات والمرتكزات والأسس لهو أمرٌ غير معقول، وغير ممكن على الإطلاق.

وأمّا الغالبيّة العظمى من حداثويّي الفكر الدينيّ، في بلادنا كما في سائر بلدان العالم الإسلاميّ، فإنّهم ـ وبصرف النظر عن مواقفهم والآراء التي اتّخذوها بالنسبة إلى إنجازات ومكتسبات الحضارة الجديدة ـ وقفوا موقف الناقد والمخالف للعالم القديم، وللنظرة التقليديّة إلى الدين. وبالرغم من كثرة الاختلافات والفروقات التي يمكن العثور عليها في آراء هؤلاء ونظريّاتهم، إلاّ أنّهم بأسرهم اتّحدوا حول فكرة أنّ القراءة التقليديّة للدين لم يعُدْ بالإمكان الدفاع عنها، ولم يعُدْ لها مكانٌ أصلاً في عالمنا المعاصر.

والأمر الذي لا مجال للشكّ فيه هنا هو أنّه لا يسعنا أن نتغاضى عن حقيقة أنّ مصير الدين وسير تحوّلاته في الغرب كان له (ولا يزال) ـ وبصورةٍ مباشرة ـ أكبر الأثر في تشكُّل كثير من نظريّات هذا الطيف من المتنوّرين وحداثويّي الفكر المذهبيّ والدينيّ. وإنّ إجراء مطالعةٍ ومقارنة تطبيقيّة بين أفكار ودراسات الحداثويّين الشرقيّين والغربيّين، واستناد الحداثويّين الشرقيّين كثيراً إلى آراء ونظريّات الحداثويّين الغربيّين، لهو شاهدٌ واضح وجليّ على هذا التأثير والتأثّر.

وأمّا اليوم فإنّ مقاطع مختلفة من القراءة التقليديّة للإسلام قد تحوّلت إلى مادّةٍ للجدل والنزاع في العالم الحديث، وبحسب الفكر الذي يحمله الإنسان المتجدّد. وإنّ الفهم التقليديّ للإسلام لم يعُدْ، وفي العديد من المجالات، موائماً وملائماً لفكر إنسان الحضارة والحداثة.

ومن هنا ينطلق متنوِّرو الفكر الدينيّ من واقع هذا التصادم بين الفهم التقليديّ وبين مقتضيات العالم الحديث ليشخِّصوا أنّ وظيفتهم الأساسيّة تكمن في رفع هذا

التصادم الجوهريّ. وهكذا يتابعون أداء رسالتهم التنويريّة في ظلّ التمسّك والالتزام بالدين.

وكما أسلفنا فإنّ غالبيّة المتنوّرين في الفكر الدينيّ انحازوا في الصراع بين العالم القديم والعالم الحديث إلى جانب الفكر الحداثويّ، فوجّهوا سهام انتقاداتهم إلى الفكر والفهم التقليديّ للإسلام، ودعَوْا إلى قراءةٍ مبتكرة للنصوص الدينيّة، وإلى إعادة النظر في الفهم التقليديّ الذي كان سائداً لها؛ لأجل أن تكون تلك النصوص متلائمةً ومنسجمةً مع الأفكار والنظريّات الحديثة.

وفي هذا الإطار وقعت كافّة تعاليم الإسلام، في جميع المجالات، عرضةً للهجمات والانتقادات المتلاحقة من قِبَل الحداثويّين والمتنوّرين المذهبيّين. وإنّ مطالعة وقراءة مؤلّفات المعاصرين من المتنوّرين المذهبيّين وغير المذهبيّين في إيران تكشف لنا عن الحقيقة التالية، وهي أنّ سيل الانتقادات ـ وأحياناً الهجمات ـ التي طالت مختلف أبواب المعارف الإسلاميّة، وبخاصّة الفقهيّة منها، إنّما بلغت أوجها وذروتها عقيب استقرار نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا النظام الذي يقوم على ولاية الفقيه يمثّل الرمز لحاكميّة الفقه وسلطته.

ولا شكّ في أنّ ظهور الفقه وتطبيقه في مختلف الساحات الاجتماعيّة والسياسيّة في إيران كان سبباً لتوجُّه الذهنيّة العامّة ـ وبخاصّةٍ في أوساط المتنوّرين والحداثويّين ـ، كما أنّه ساعد على توفير الأجواء المناسبة لانتقاده وتقييمه.

وما نجده اليوم في إيران، وفي سائر البلدان الإسلاميّة، هو أنّ الأفكار والانتقادات التي يوجّهها الحداثويّون والمتنوّرون إلى الفهم التقليديّ للدين باتت موضع عنايةٍ واهتمام كبيرين عند قسم كبير من طبقات المجتمع، على اختلافها وتنوُّعها، ولا سيَّما منهم طبقة المثقّفين والأجيال الشابّة. وإنّ تجاهل هذا التحوّل الثقافيّ، وقلّة الاعتناء به من قِبَل العلماء التقليديّين، لا يحول دون الحدّ من تسارع وتيرته فحَسْب، بل إنّه أيضاً يفسح في المجال أمام اتّساع دائرته بيسر وسهولة، ودون أن يصطدم بأيّ إشكال أو نقد يعيق مسيرته.

ومن هنا يتوجّب على دعاة الإسلام وأصحاب الفقه التقليديّ ـ وبخاصّة علماء

الحوزات العلميّة وباحثيها ـ، بعد الاطّلاع والإشراف على آخر الأفكار والانتقادات الحديثة التي توجَّه إليهم حالياً، أن تكون لهم الشجاعة الكافية للاعتراف بصوابيّة ما يرَوْنه صائباً من هذه الانتقادات، وأن يقدِّموا أجوبتهم وردودهم على شبهات المتنوّرين وانحرافاتهم، على أن يتحرَّوْا في إجاباتهم تلك منتهى الحكمة والرويّة والحلم والموضوعيّة.

هذا الحوار العلميّ والموضوعيّ من شأنه أن يجعل الأسس العقلانيّة التي تقوم عليها هذه الشريعة الإلهيّة أكثر إحكاماً واستقامةً في عيون المفكّرين، كما أنّ من شأنه أيضاً أن يجعل الإيمان الدينيّ أكثر عمقاً ورسوخاً في نفوس عامّة المتديّنين.

وفي هذا المقال نسعى قدر الإمكان ـ وبقدر ما أُتيح للمؤلِّف من الوقت، ومن الاستطاعة العلميّة ـ إلى معالجة هذه المسألة بشكل منضبط ومتين، الأمر الذي يضطرّنا إلى الإيجاز، وعدم الخوض في كثير من التفاصيل التي قد توجب انفلات زمام البحث.

ومن أجل ذلك اخترنا من الحداثويّين والمتنوّرين خصوص الحداثويّين والمتنوّرين الدينيّين. ومن بين المتنوّرين الدينيّين الذين يشكّلون طيفاً واسعاً ممتدّاً في أرجاء البلدان الإسلاميّة اخترنا ثلاثةً من المتنوّرين الدينيّين الإيرانيّين، عِلْماً أنّ إيران نفسها تحوي مجموعةً متنوّعة منهم. هؤلاء الثلاثة(٥) الذين اخترناهم هم الأشهر بينهم في القرنين الأخيرين (وإنْ لم يكونوا بالضرورة هم الأكثر عِلْماً وفضيلة منهم). وقد بنينا في نقل وتقييم آراء وأفكار هؤلاء الثلاثة على ما أمكننا الوصول إليه من مؤلّفاتهم المكتوبة؛ لتكون نتيجة البحث في هذا المقال الموجز مقبولةً وصالحةً للاعتماد والبناء عليها.

ويستطيع كاتب هذا المقال، بالاعتماد على ما لديه من معرفةٍ تفصيليّة بآراء وأفكار هؤلاء الحداثويّين الثلاثة، واطّلاع جيّد ـ نسبيّاً ـ على آراء وأفكار غيرهم من متنوّري الفكر الدينيّ في إيران، يستطيع أن يدَّعي أنّه باستثناء ما ورد في هذه السلسلة من المقالات من المواضيع المطروحة قلَّما يمكن العثور على آراء وأفكار مهمّة ومبتكرة لدى سائر متنوِّري الفكر الدينيّ في إيران. هذا مع اعترافنا بأنّ لدى متنوّري

الفكر الدينيّ في البلدان العربيّة آراءً ومقولاتٍ متفاوتة ومختلفة في ما بينها إلى حدٍّ كبير، وهو ما يستدعي إجراء دراسةٍ مستقلّة بشأنها.

ولأجل هذا السبب يمكن لنا أن ندّعي أنّ آراء هؤلاء الأشخاص الثلاثة وأفكارهم حول هويّة الإسلام وحقيقته تقدّم لنا ـ وإلى حدٍّ بعيد ـ تصويراً تفصيليّاً جامعاً لعامّة الأفكار التنويريّة والحداثويّة الرائجة في إيران حول الإسلام.

هذا المقال الذي بين يدَيْ القارئ الكريم يتكفّل ـ ومن خلال النظرة الشاملة التي يقدّمها لمجموعة الآراء والتصوّرات التي يتبنّاها المتنوّرون الدينيّون حول الإسلام، إضافةً إلى تحليل هذا النمط من الآراء والتصوّرات ـ بإثبات أنّ هذه الحركة العلميّة واقعة، وبشدّة، تحت التأثير المباشر لثقافة الغرب وحضارته، شأنها في ذلك شأن سائر النزعات الفكريّة التي عادةً ما تبرز لدى الحداثويّين والمتنوّرين من الشرقيّين، حيث إنّ الملاحظ في غالبيّة ـ بل ربما في جميع ـ تصريحات هذا الطيف من الحداثويّين المذهبيّين بشأن الإسلام أنّها تتلاقى وتنسجم تماماً مع الأفكار الغربيّة بهذا الصدد.

هذه الملاحظة وإنْ لم تكن لوحدها موجبةً لورود إشكال علميٍّ ومنطقيّ على ظاهرة التنوير في الفكر الدينيّ في إيران، إلاّ أنّه بانضمام بعض الملاحظات والنقاط الأخرى إليها يمكن أن يُستكشَف وجود نوع من الاضطراب والتهافت في فكر المتنوّرين الدينيّين في إيران.

هذا الاضطراب الذي دفع بهؤلاء المتنوّرين في كثير من الأحيان إلى اتّخاذ مواقف علميّةٍ أو عمليّة متناقضة ومتكاذبة، حتّى أنّه طال الجوانب الشخصيّة والخاصّة من حياة البعض منهم، إنّما نشأ في الحقيقة من الهدف المستحيل وغير الممكن الذي وضعه هؤلاء ـ مسبقاً ـ نَصْب أعينهم؛ حيث إنّ هؤلاء بعد أن رضُوا وأعلنوا موافقتهم على هذا القدوم القسريّ للحداثة الغربيّة إلى عالم الإسلام صاروا بصدد التوفيق بين خلفيّات هذه الحداثة ومبانيها الفكريّة وبين الإسلام وتعاليمه، فحَسِبوا أنّهم بذلك نجحوا في تجنُّب الصدام والصراع القائم بين الحداثة والتقاليد.

فالمتنوّر الدينيّ هو ذلك الشخص الذي يميل إلى الدين ويتعلّق به، كما يميل إلى الفكر الحديث ويتعلّق به، ويقترب من السنّة والتقاليد بقدر ما يقترب من الحداثة

والعصرنة، ويتحرّك في الحدّ الفاصل بين القديم والحديث؛ ليجمع بين أعزّ الموروثات القديمة والتقليديّة، والتي تتمثّل في الدين، وبين أعزّ المعروضات التي تقدّمها الحداثة، وهي عبارة عن العقل الحديث، ويسعى دائماً إلى التوفيق وإيقاع الصلح بينهما. وبعبارةٍ أوضح: إنّ أكبر التحدّيات التي يواجهها المتنوّر الدينيّ يتمثّل في إبراز أنّه كيف يمكن لإنسان عالم الحداثة أن يكون متديّناً (من الناحيتين العمليّة والنظريّة). فالدين في ذاته يرتبط بعالم مليء بالخفايا والأسرار، وما نعيش فيه حالياً هو عالم يسعى إلى التحرُّر والتقليل من الخفايا والأسرار، فيبقى الجمع بين العالم المليء بالأسرار وبين العالم المتحرّر منها واحداً من أهمّ التحدّيات التي يواجهها أيّ متنوّر دينيّ"[٦].

هذه الفئة من المتنوِّرين اختارت ـ عن سابق وعي وعمد ـ اتّباع منهج هو بنظر كثير من أتباع الفكر التقليديّ منهج يهدف إلى تحريف مفاهيم الدين ـ وبخاصّة الدين الإسلاميّ ـ وتزويرها وإبطالها وتغييرها، بلا فرق في ذلك بين متنوّري الفكر الدينيّ وغيرهم من المتنوّرين والمثقّفين.

غير أنّ التحقيق في هذه المسألة والوصول إلى نتيجةٍ فيها يتطلّب بحثاً مفصّلاً عن حقيقة كلٍّ من الإسلام والتيّار التجديديّ، وهو ما لا يتّسع له المجال في هذا المقال.

وإنّما نكتفي هنا بالإشارة إلى تناقض وقعت فيه هذه الفئة من المتنوّرين، حيث إنّهم ـ من جهةٍ ـ يعملون على عصرنة الإسلام وعلمنته، ومن جهةٍ أخرى لا يتوانَوْن عن التصريح بهذه الحقيقة المرّة، حقيقة أنّ كلاً من اتّجاهي الحداثة والعلمنة يمثّلان في الواقع حركتين منافرتين للدين، بل ومعاديتين له.

مثل هذا النموذج من التناقضات والإرباكات الواضحة التي وقع فيها هذا الطيف من متنوِّري الفكر الدينيّ هو ما تُعنى مقالتنا هذه بالحديث والبحث عنه.

١ـ مكوّنات الحداثة والعصرنة في نظر متنوّري الفكر الدينيّ

في عصر الحداثة لاقى الإنسان تحوّلاً باهراً. وقبل أن تتغيَّر نظرته إلى العالم الذي يعيش فيه بحيث يصبح قادراً على التحكّم به كيف شاء تغيّرت نظرته إلى

نفسه، وإلى الطبيعة وما وراءها. وكان هذا التحوّل الداخليّ والفكريّ هو الذي قاده ـ منذ البدء ـ نحو سائر التحوّلات الخارجيّة.

وقد أجرى الباحثون دراساتٍ عدّة حاولوا فيها الكشف والتعرّف على المكوّنات والخصائص الرئيسة التي تحدّد شخصيّة الإنسان المتجدّد، وحقيقة النزعة التجديديّة. وتوصّلوا من خلال هذه الدراسات إلى نتائج متباينة. هذا التنوّع الواسع النطاق في آراء الفلاسفة الغربيّة حول تعريف واقع وحقيقة ظاهرة الحداثة والعصرنة ـ ككثير غيرها من الظواهر والمفاهيم والوقائع المطروحة في عالمنا المعاصر ـ حوّل هذه الظاهرة إلى ما يشبه الأحجية المستعصية، إلى درجة أنّ تعيين الحدود المفهوميّة لهذه الظاهرة بات اليوم من الأمنيات الصعبة والبعيدة المنال. ولكنْ في الوقت نفسه بإمكاننا هنا أن نغمض قليلاً عن إعطاء تعريفٍ دقيق وتحليل كامل لحقيقة هذه الظاهرة، ونكتفي في المقابل بالحديث عن بعض المكوّنات والخصائص المهمّة لظاهرة الحداثة والعصرنة، استناداً إلى ما ورد على ألسنة عددٍ من المتنوّرين الدينيّين.

ومن الضروريّ بدايةً الإلفات إلى نقطةٍ مهمّة، وهي أنّ خصائص الحداثة والعصرنة لا تظهر بنفس المستوى والدرجة في كلّ فردٍ أو مجتمع حديث، بل الحداثة والعصرنة من المفاهيم والحقائق المشكّكة، أي إنّها ذات درجاتٍ ومراتب. وعلى هذا الأساس فالمجتمع الذي نال حظّاً أكبر من خصائص الحداثة والعصرنة هو مجتمعٌ أكثر حداثةً وعصرنة من غيره.

وفي ما يلي نستعرض ـ بإيجاز ـ أهمّ مكوّنات الحداثة التي تطرّق إليها المثقّفون والمتنوّرون الدينيّون[٧]، وتعرّضوا لها أحياناً بالنقد والتقييم.

أ ـ العقلانيّة، أو النزعة العقليّة[٨]

العقلانيّة هي أهمّ الخصائص والمكوّنات التي لا تستغني الحداثة عنها، بل هي أصلها وجوهر حقيقتها[٩]، وهي ـ في الواقع ـ خليفة الله في العصور الحديثة[١٠]، وبرأي بعضهم إنّ العقلانيّة هي السقف الذي تستظلّ بفَيْئه سائر مكوّنات الحداثة وخصائصها[١١].

والعقلانيّة التي هي شرط في الحداثة يُنظر إليها تارةً بوصفها مظهراً من مظاهر الفكر والاستدلال، وفي هذه الحالة يتعامل معها المتنوّرون الدينيّون بكلّ تبجيل واحترام، ولا يرَوْن فيها - إذ ذاك - ما يستحقّ النقد والاعتراض.

لعلّ أعظم الخصائص التي تقوم عليها النزعة التجديديّة، وأكثر ما تمسّ الحاجة إليه، هو حرّيّة الفكر، والمطالبة بالدليل، والنزوع إلى الاستدلال، وعدم الخضوع لشيءٍ سوى الدليل والبرهان. هذه النزعة الاستدلاليّة تمثّل نوعاً من المطالبة بالمساواة الفكريّة والثقافيّة، وإذا تمّ التعامل معها بجدّيّة لن يعود بإمكان أيّ إنسان أن يتفوّق على الآخرين، أو أن يكسب أيّ امتياز له عليهم، إلاّ بمقدار دقّة ما يقدّمه من الدليل والبرهان، ونتيجة ذلك أن ينسدّ الباب أمام أيِّ شكل من أشكال الخديعة والاحتيال التي تُمارَس عادةً على عامّة الناس، وكذلك أيّ شكل من أشكال العنف عليهم، والإرعاب والترويع لهم[١٢].

غير أنّنا وبمجرّد أن نعتبر السعي وراء الدليل والنزعة الاستدلاليّة بمثابة السمة البارزة التي يتميّز بها عصر التجدُّد، فإنّنا بذلك نساهم في ولادة توهُّم مفاده أنّ الفكر البشريّ قبل قرون النهضة والحداثة والعصرنة كان فاقداً للعقلانيّة، ومليئاً بالخشونة والتعصّب، وبعيداً كلّ البعد عن الدلائل العقلانيّة والمنطقيّة.

هذا التصوير المظلم لتاريخ الفكر البشريّ لا يُعدّ إهانةً - من الناحية الأخلاقيّة - لروّاد العلم والفلسفة في الشرق والغرب فحَسْب، بل - حتّى من الناحية النظريّة - هناك العديد من الشواهد التاريخيّة التي تبطله وتنفيه؛ حيث إنّ الآثار والمؤلّفات التي وصلتنا من عصور الحضارات القديمة الكبرى، ومن علماء وفلاسفة ما قبل عصر التجدّد والنهضة، كلّها تشير إلى حقيقة أنّ العلماء الماضين أيضاً كانوا يتّسمون بالعقلانيّة، ويقيمون على دعاواهم من الأدلّة والحجج ما هو بزعمهم كافٍ لإقناع العقل ومخاطبته، كما كانوا يتعرَّضون بشكل منطقيّ لآراء خصومهم والأدلّة التي يقيمونها على دعاواهم بالنقد والمناقشة.

ما يمكن اعتباره حدّاً فاصلاً بين العالم القديم والعالم الحديث في مجال العلم والفكر والمعرفة إنّما هو زوال بعض الأصول الموضوعة والمسلّمات المسبقة التي كانت

في ما مضى حاكمةً ومهيمنةً على الفكر البشريّ، أعني الأصول التي كانت تُعدّ في السابق من الأصول المُجمَع عليها ـ تقريباً ـ. ولأنّها كذلك كانوا يرَوْن أنفسهم في غنىً عن إقامة الدليل عليها، ولكنْ في العالم الحديث باتت هذه الأصول مورداً للشكّ والترديد، وباتت بحاجةٍ إلى مراجعة وإعادة قراءة.

ومع ذلك لا خيار أمام العالم الحديث إذا أراد أن يؤسِّس لتقعيد حضارته إلاّ أن يعتمد جملةً من الأصول الموضوعة الخاصّة به؛ إذ إنّ إلغاء جميع الأصول الأوّليّة والافتراضات المسبقة والتردُّد بينها من شأنه أن يعيق تقدّم الحركة التكامليّة في مسيرة العلم والتنمية، حيث تتحوّل هذه الحركة إلى السكون والركود، بل إلى التراجع والتأخّر والانحراف. وفي الواقع فإنّ مكوّنات الحداثة والعصرنة ـ والتي سنتحدّث بإيجاز عن جملةٍ منها ـ ليست سوى بعض هذه الأصول الموضوعة.

كما أنّ هذه الأصول الموضوعة ـ هي نفسها ـ يمكن أن تكون محلاً للتأمّل والمناقشة وإعادة النظر في القرون أو حتّى العقود الآتية، بل يمكن أن يحلّ مكانها أيضاً أسسٌ وافتراضات أخرى، بحيث تشكّل هذه الأسس الجديدة قاعدةً تقوم عليها حضارة مغايرة تماماً. وكما أنّه ليس من المناسب واللائق أن ترمي الأجيال الآتية علماء ومفكّري هذا العصر بتهمة تعطيل العقول أو الاحتيال والغوغائيّة كذلك لا يليق بعلماء عصرنا هذا أن يعمدوا إلى رمي علماء العصور الماضية بمثل هذه التهم والافتراءات.

ومن الواضح أنّ هذا الكلام لا يعني نفي وجود أيّ مظهر من مظاهر العنف والتعصّب والتفتيش عن عقائد الناس في تاريخ الفكر والمعرفة على صعيد العالم بأسره ـ وبخاصّة تاريخ المسيحيّة في القرون الوسطى ـ، وإنّما نرمي إلى الابتعاد عن التعميمات الفارغة التي تعطي كلاً من الحاضر والماضي صورةً خياليّة لا واقعيّة لها.

ومن جهةٍ ثانية فإنّ مسيرة العقلانيّة في الغرب لم تكن بدورها بهذا المستوى من الإيجاز والسهولة، بل إنّ حرّيّة الفكر والتحرُّر من كثير من الافتراضات المسبقة والمباني الفكريّة التي كانت مهيمنةً على العالم القديم قروناً عديدة من الزمن مرّت بالكثير من المحطّات الصعبة، التي لاقت فيها صعوداً تارةً؛ وهبوطاً أخرى. وفي طول

ذلك كلّه تمّ بناء الأسس والافتراضات الجديدة، والتي شكّلت فيما بعد المرتكزات الفكريّة التي قامت عليها هذه الحضارة الجديدة بكلّ ما فيها من رونق يبهر الأنظار.

حركة التنوير والتحرّر الفكريّ التي نشأت في الغرب إنّما قامت في مقابل الأجواء الفكريّة المتوتّرة التي كانت سائدةً في أواخر القرون الوسطى، والتي كانت متأثّرةً ـ وإلى حدٍّ بعيد ـ بالدين المسيحيّ، وبسيرة الذين كانوا يمثّلون دور الوصاية والقيمومة على الدين في ذلك العصر. ولا شكَّ في أنّ هذه الأجواء المشار إليها كان لها تأثيرات أوّليّة على تفجّر حركة العقلانيّة والتحرّر الفكريّ في الغرب، وهي التي وجّهتها في مسارها الذي مشَتْ عليه. وإنّ الالتفات إلى سائر الخصائص والمكوّنات المهمّة التي يتّسم بها العالم الحديث يكشف ـ وبوضوح ـ عن أنّ إنسان عصر الحداثة كلّما مضى أكثر في قطع أواصر العلاقات التي تربطه بالعالم القديم كلّما سار في اتّجاهٍ يخالف ـ بطبيعة الحال ـ مسار العالم القديم، وهو مع كلّ لحظةٍ تمرّ يزداد عنه بُعْداً وافتراقاً، حاله في ذلك حال كُرَةٍ تدفعها قوّة طردها المركزيّ بعيداً عن المحور السابق الذي كانت عليه[١٣].

وعلى هذا الأساس من سُخْف القول أن نفترض أنّ نشوء وتشكّل العقلانيّة في الغرب تمّ في خلاءٍ وجوّ حياديّ، وأنّ مفكّري عصر الحداثة اتّجهوا نحو بناء حضارةٍ جديدة دون أن تكون لهم آراء وخلفيّات مسبقة، ودون أن ينطلقوا من ميل أو نفور نفسانيّ وروحانيّ معيّن؛ إذ إنّ هذا الافتراض يجعل هؤلاء المفكّرين من غير سنخ البشر والكائنات الأرضيّة التي نعرفها، وهم أشبه بالكائنات السماويّة أو المخلوقات الفضائيّة التي نسمع في الأساطير والخرافات عن غزوها لكرتنا الأرضيّة!! فإذن هذه العقلانيّة التي تطبع الحضارة الغربيّة الجديدة بطابعها لا يمكن إلاّ أن تكون قد نشأت في بيئةٍ وأجواء كتلك الأجواء التي أشَرْنا إليها، وهي منذ البداية قد أخذت ذلك المنحى الخاصّ الذي يميّزها.

أضِفْ إلى ذلك أنّ هذه العقلانيّة ليست غريبةً ولا أجنبيّة عن سائر المبادئ والمعايير التي يؤمن ويتّسم بها إنسان الحداثة، والتي سنشير إلى بعضها في ما يلي. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مجموعة العناصر التي تدخل في تكوين شخصيّة الإنسان المتجدّد

إنّما يصبح لها معنىً عند اجتماع بعضها إلى بعض، بحيث يفسِّر بعضها بعضاً. ومن مزيجها تتشكَّل العصرنة والحداثة.

فمن خصائص الإنسان المتجدّد الميلُ نحو التحرّر من المزيد من القيود والضوابط الدينيّة والأخلاقيّة.

المشكلة هنا لا تكمن في أنّ الحضارة الغربيّة ليست حضارة عقلانيّة، بل على العكس من ذلك، فإنّ العقلانيّة في هذه الحضارة قد أُعطيت منزلاً رفيعاً، حتّى غدت هي السقف الذي ينضوي تحته كلّ شيء. وإنّما المشكلة في هذه الحضارة أنّ العقل فيها ليس حرّاً، بل هو واقع في أسْر الأنانيّة[١٤] وحبّ الذات، والغضب والطمع والشهوة. العقل بمجرّده أمرٌ حسن ومطلوب، إلاّ أنّ حُسْن هذا العقل مشروطٌ بأن يكون حرّاً. وأمّا لو كان عقل الإنسان أسيراً لشهواته وأطماعه وأغراضه الشخصيّة فعدمه بالنسبة إليه أفضل من وجوده[١٥].

وإذا كان عقل الإنسان تابعاً لنفسه[١٦] فمن الطبيعيّ أن تكون سائر العناصر والمكوّنات التي تصنع الإنسان العصريّ منسجمةً معه أيضاً. وفي هذا الإطار تشكّل الإنسانيّة (Humanism)، والأنانيّة (Egoism)، والعلمانيّة (Secularism)، واللّيبراليّة (Liberalism)، جزءاً من الركائز الأساسيّة للعالم الحديث، والتي من دونها لا يبقى للعقلانيّة معنى.

كما أنّ ابتعاد الحضارة الغربيّة عن القيم الدينيّة والأخلاقيّة أفضى إلى حرمانها من العقل الشهوديّ، بل أثار شكوكاً وتساؤلات حول مدى قيمة هذا العقل واعتباره، وهكذا... حتّى باتت هذه الحضارة منبهرةً بإنجازات العقل الاستدلاليّ، متعبةً من ثقل وعمق مباحث ما وراء الطبيعة. ولعلّها كانت بصدد بناء رؤيةٍ كونيّة جديدة أكثر تقييداً ومحدوديّة، حيث إنّ هؤلاء لم يضيّقوا دائرة العقلانيّة بإخراج العقل الشهوديّ منها فحَسْب، بل هم أيضاً أفقدوا العقل النظريّ ـ الذي يحكي عن الواقع الخارجيّ ـ قيمته واعتباره، وما تبقّى في النهاية من العقلانيّة لا يزيد عن كونه أداةً لا يؤدّي استخدامها إلاّ إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم «العبوديّة الحديثة»[١٧].

إذا كان المراد من العقل هو العقل الشهوديّ والنظريّ، بمعنى أن نعمد إلى ما

عمله القدماء فنقوم بتحديثه وتغريبه، فإنّ هذا، مضافاً إلى كونه لا يُعدّ بناءً للعقلانيّة، يمثّل تخريباً للعقلانيّة ومعاداةً لها... هذه العقلانيّة التجديديّة هي عقلانيّة آليّة، وهي ـ على هذا الأساس ـ تُعدّ من نوع العقل العمليّ. وتوضيح ذلك أنّه في هذه العقلانيّة المكتسبات البشريّة التي يصل إليها الإنسان عن طريق المشاهدة والتجربة والاختبار تُجعل بمثابة المادّة للأدلّة، فيما تُعتمَد القواعد المنطقيّة لتعيين الصورة في تلك الأدلّة. وأمّا النتيجة الحاصلة من مثل هذه الأدلّة فهي الوصول إلى سلسلةٍ من الاستنتاجات الجديدة. والواجب في هذه الاستنتاجات أن يُتحرَّى فيها الموضوعيّة الكاملة (Objectivity)، أي أن تكون قادرةً على اكتساب نوع من التعميم والتوفيق بين الأذهان، وأن تكون قادرةً على أن تَهَب الإنسان القدرة على أن يتوقّع بالفعل حدوث ما ليس بموجود أمامه، أو ما ليس بمشهودٍ له. هذه القدرة على التوقّع والتنبّؤ تجعل الإنسان قادراً على ضبط (Control) الأحداث المستقبليّة والتحكّم بها، وهو ما يجعل ـ بدوره ـ التخطيط والبرمجة لمواجهة تلك الأحداث أمراً ممكناً ومتاحاً. فهذا التخطيط والبرمجة يمثّل الغاية والهدف للعقلانيّة التجديديّة. ومن هنا فإنّ العقلانيّة التجديديّة لا تزيد على كونها آلةً وأداةً نصوّر بها العالم، ونجعله على الشكل الذي نريده ونشتهيه. وهذا بخلاف العقل التقليديّ، فإنّه ـ قبل كلّ شيء ـ إنّما يُستخدَم طلباً للكشف عن الحقيقة. فالعقل التقليديّ هو **أوّلاً**: لا يركّز على الغايات والأغراض العمليّة الصرفة. **وثانياً**: يمكن أن يتعلّق بمعرفة كلّ ما في عالم الوجود، ولا يختصّ فقط بما هو من كائنات عالم الطبيعة. **وثالثاً**: ليس شأنه هو التنظيم المنطقيّ للمعلومات التي ينالها الإنسان من طريق المشاهدة أو الاختبار والتجربة، بل هو في نفسه يضع بين يدي الإنسان معلوماتٍ عن عالم الواقع، لم يكن باستطاعة الإنسان أبداً أن يصل إليها عن طريق الحواسّ الظاهريّة[١٨].

غير أنّ تراجيديا العقلانيّة في الغرب لا تقف ولا تنتهي عند هذا الحدّ، بل إنّ سيف النقد الحادّ ـ القائم على المشاهدة والتجربة ـ قد طال بالنقد هذه العقلانيّة نفسها. وبذلك تحوّلت العقلانيّة من أداةٍ يُقاس بها كلُّ شيء إلى موردٍ للنقد والتشكيك، الأمر الذي جعل كلّ نتائجه وإنجازاته السابقة في معرض الشكّ

والتساؤل.

وهكذا وصلت الحداثة إلى هذا النفق المسدود، وابتُلِيت بهذه الإشكاليّة المستعصية، ومعها سلك الفكر العالميّ في اتّجاه النسبيّة المحضة، وهو الاتّجاه الذي يبشِّر به فكر ما بعد الحداثة. ومن البديهيّ أنّ العالم الذي سيكون وليد هذا الفكر هو عالمٌ أُنْزل فيه العقل عن الموضع الذي جعله الله له، تاركاً البشريّة تتيه في غمرات الحَسْرة والأسى على اليقين الذي أضاعته[١٩].

واليوم هذه العقلانيّة المريضة والموبوءة بلغت حدّاً باتَتْ معه عاجزةً عن الركون والاطمئنان إلى الحوادث السابقة، حتّى لو لم يكن قد انقضى عليها أكثر من خمس دقائق!! وتحت هذه الذريعة نفسها أُثيرت الشكوك حول الدين والتديُّن.

الاعتقاد الذي بات سائداً عند إنسان الحداثة، وبخاصّة منذ زمن ديفيد هيوم وإلى يومنا هذا، هو أنّه لا يمكن حصول الجزم واليقين بشيءٍ من المسائل والحوادث التاريخيّة. إنّ عدم الاعتماد على التاريخ يعني أنّ التاريخ علمٌ احتماليّ، لا قطعيّ. مع أنّ هذه الحالة غير القطعيّة تصدق وتنطبق على كلّ مقطع تاريخيّ، حتّى بالنسبة إلى الحوادث التي وقعَتْ قريباً، كحادثةٍ تقع للشخص منذ خمس دقائق في نفس الموقع والمكان الذي هو متواجدٌ فيه الآن، حيث لم يعُدْ ممكناً حتّى بالنسبة إلى حادثةٍ كهذه الوصول إلى يقين كاليقين الذي يحصل لدينا في مثل قضيّة «٢ + ٢ = ٤». بل الأمر في الحوادث التاريخيّة لا يقتصر على عدم إمكان الوصول إلى هذه الدرجة من اليقين الرياضيّ، بل لا يمكن الوصول أيضاً حتّى إلى يقين كذاك الذي يحصل في العلوم التجريبيّة، كاليقين بمسألة أنّ الماء يصل إلى الغليان عندما تبلغ حرارته ١٠٠ درجة مئويّة.

خاصّيّة الشكّ واللاقطعيّة هذه تتنافى بشكل واضح مع الدين؛ لكون الدين يتوقّف على التصديق ببعض الحوادث التاريخيّة. ففي كلّ دين لا بُدَّ من القبول بعددٍ من الحوادث التاريخيّة التي وقعت حَتْماً. فكما يعيش الإنسان المتديّن حالة التديّن والاعتقاد بالدين فهو كذلك يعيش حالة الاعتقاد والقبول بوقوع هذه الحوادث[٢٠].

وبالرغم من أنّ معظم ما أفرزته العقلانيّة[٢١] لا يندرج إلاّ في إطار التشكيكات

المحضة، فإنّه مع ذلك لا يسعنا إلاّ أن نُدرج هذه العقلانيّة في خانة الإنجازات التي خلّفتها الحضارة الحديثة. غير أنّ نسبة العقلانيّة إلى الإنسان الحديث، ودعوى وجود ملازمة بينها وبين الحداثة ـ بحيث تُعَدّ واحدةً من نتائج الفكر الشموليّ لفلاسفة عصر التجدُّد ـ، لهو بعيدٌ تماماً عن وقائع تاريخ العلم والفلسفة في الغرب. هذا التوجّه الفلسفيّ في الغرب خاض جولاتٍ من الصعود والهبوط، لكنّه لم يستطع أبداً أن يكون شاملاً وعامّاً كسائر المكوّنات العامّة للحداثة، من الإنسانيّة والعلمانيّة وغيرهما.

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال هذا العرض هي أنّ المثقّفين من متنوّري الفكر الدينيّ يتحدَّثون عن العقل الحديث بوصفه عقلاً آليّاً، علمانيّاً، أسيراً لرغبات النفس، غريباً عن العقل الشهوديّ، شكّاكاً في ما يرتبط بحقائق التاريخ. ومن الواضح أنّ عقلانيّةً هذا شأنها لا يوجد انسجامٌ بينها وبين معتقدات وتعاليم الأديان الإبراهيميّة ـ وبخاصّة الدين الإسلاميّ ـ. فالدعوة إلى إيقاع الصلح بينهما دعوةٌ فارغة، ولا قيمة لها، وسوف لن تكون نتيجتها سوى مَحْو الدين وإبطاله.

ب ـ العلمانيّة[٢٢]

تُعدّ العلمانيّة واحدةً من أهمّ التحوّلات التي مرّ بها الإنسان المتجدّد، بل يمكن الادّعاء بأنّ العلمانيّة هي الأصل النفسانيّ الذي تقوم عليه سائر مكوّنات العصر الحديث.

العلمانيّة تعني التوجّه والانكباب على عالم المادّة، وإغماض العين عن مراتب وعوالم الوجود الأخرى، تلك المراتب والعوالم التي تقع وراء هذه الحياة المادّيّة الضيّقة.

هذا الإغماض والتجاهل يتحقّق على مستويين: **أحدهما**: في أفكارنا؛ **والآخر**: في دوافعنا. فإنسان الحداثة يحصر معارفه وأفكاره بما يُتاح له قراءته ومشاهدته في عالم المادّة هذا، وهذه هي العلمانيّة على مستوى الأفكار. وأمّا علمنة الدوافع فهي بمعنى أن لا يعيش الإنسان إلاّ لدنياه هذه، فلا يسعى ولا يبذل من جهدٍ إلاّ في سبيل تأمين معاشه فيها، ولا يكون له همٌّ سوى ذلك، ولا يفكّر في أيّ شيءٍ آخر، ولا

يعمل عملاً من أجل أيّ مكان أو عالم آخر، ولا يحسب حساباً في حياته ولا في عمله ولا في ذهنه لأيّ شيءٍ خارج حدودها. هذا ـ في الحقيقة ـ هو المعنى الدقيق للعلمانيّة. فإذا صارت حياة الإنسان على هذه الشاكلة، وصار الإنسان مسخّراً بشكل تامّ لهذا الفكر العلمانيّ، وعرّض أفكاره ودوافعه للعلمنة، ووضعها تماماً بتصرّف هذا النهج، فإنّه سيتحوّل آنذاك إلى إنسان مختلف، وسيصير ذلك الإنسان الذي نعرفه في عالم اليوم. وفي هذه الحالة سيصبح حجم العالم الإنسانيّ أصغر بكثير من حجمه الحقيقيّ. ومن الطبيعيّ أن يبدو الإنسان في هذا العالم الأصغر أكثر نجاحاً وتوفيقاً... السرّ في أنّ الإنسان في هذا العالم الجديد يبدو ـ من بعض الجهات ـ أكثر نجاحاً هو أنّ نطاق نفوذ الإنسان وتصرُّفه ـ عمليّاً ـ في هذا العالم قد بات أضيق وأقصر ممّا كان عليه[٢٣].

وكما قدّمنا فإنّ خصائص الحداثة وسماتها يتأثّر بعضها ببعض، ويفسّر بعضها بعضاً. هذه النظرة العلمانيّة تركت تأثيراً بالغاً على عقلانيّة العصر الحديث محوّلةً إيّاها إلى عقل علمانيّ محض.

وأمّا في جهة الأفكار أيضاً فللعلمانيّة قصّة أخرى؛ ذلك أنّنا نستطيع العثور على علمنة الأفكار في قلب العقلانيّة النظريّة. وقد جرَتْ علمنة التفكير، وعلمنة الاعتقاد، وعلمنة النظرة إلى وقائع هذا العالم، وعلمنة الحكم على الحوادث الجارية، بحيث بتنا نرى هذا العالم الذي نعيش فيه وكأنّه عالمٌ مستقلّ مكتفٍ بذاته، منطوٍ على نفسه، منفصلٌ عن العوالم الأخرى. ونحن اليوم في تحليل الحوادث الواقعة حولنا، كما في تحليل الظواهر الطبيعيّة التي تحصل، لا نستند أبداً إلى أيّ شيءٍ يكون خارجاً عن الطبيعة. وهذا هو معنى العقل العلمانيّ، والعلم العلمانيّ، أن نفترض أنّ الطبيعة نفسها تعيش حالةً من الاكتفاء الذاتيّ على صعيد ما هو مطلوب من أجل الحفاظ عليها، أو التحكّم بها، أو إدارة تحوّلاتها، أو إنتاجها، أو صناعة أحداثها، وهي في كلّ ذلك مستغنيةٌ وغير محتاجةٍ إلى كلّ ما هو خارج عنها[٢٤].

هذه النظرة إلى عالم الوجود أثّرت بشدّةٍ في الأخلاق والقيَم، وهي السبب وراء تدنّي القيم الأخلاقيّة وتراجع مستواها.

ولعلّ أهمّ ما طرأ على الأخلاق والقيم التي كانت سائدةً قبل النهضة الحداثويّة من التحوّلات التي استطاعت أن تساهم في انتشار الحداثة والبورجوازيّة، وتحرّرها من القيود التي كانت تحدّ من حركتها، هو علمنة الأخلاق. هذه العلمنة كان لها سمتان بارزتان، إحداهما مباينة للأُخرى. هاتان السمتان وُجدتا وتحقّقتا بشكل تدريجيّ، وبما يتناسب مع رشد ونموّ ظاهرة الحداثة نفسها.

إحداهما: اعتناء الأخلاق بالسعادة والراحة الدنيويّة (لا السعادة والراحة الأُخرويّة فحَسْب، ولا كمال النفس فحَسْب).

والسمة الأخرى هي التعرّف ـ رسمياً ـ على الجوانب والأبعاد المظلمة والمذمومة في وجود الإنسان، وتطبيق هذه الجوانب والأبعاد واستغلالها في بناء العالم الجديد[٢٥].

وكان الفهم الدينيّ واحداً من الأمور التي كانت عرضةً للتحوّل والتغيّر أيضاً؛ رغبةً في استبداله بفهم آخر وقراءةٍ أخرى للدين تكون محاذيةً ومنسجمةً مع علمنة الدوافع والأفكار.

ما جرى حقيقةً في حركة التهذيب والإصلاح الدينيّ لم يكن متمثّلاً في إقصاء الدين الحقّ، أو حتّى معاداته، بل كان عبارةً عن علمنة الدين بهذا المعنى الدقيق للكلمة، بحيث تصبح الآخرة تابعةً للدنيا. نظير ما شاهدناه في حركة الإصلاح البروتستانتيّة، حيث لم يُنكر أصحاب هذه الحركة وجود الآخرة. ما عارضته نهضة البروتستانت في ظاهر الأمر هو الكنيسة وإجراءاتها وبروتوكولاتها، وسلطة البابا وصلاحيّاته و... غير أنّ هذه الاعتراضات لم تكن سوى غطاء ظاهريّ للباطن والمراد الحقيقيّ الذي أرادت هذه النهضة الوصول إليه واقعاً، والذي أخذ ـ هذا الباطن ـ يبرز إلى العلن شيئاً فشيئاً بعد استقرار هذه النهضة واستحكامها. ما أراده أصحاب هذه النهضة واقعاً هو القول بأنّنا نؤمن بما جاء به الدين من الحديث عن وجود دنيا وآخرة، لكنّ الآخرة التي نريدها ونؤمن بها هي الآخرة التي تكون تابعةً للدنيا، بمعنى أنّ الإنسان الذي يكون سعيداً في الآخرة ليس سوى ذلك الإنسان الذي كان ناجحاً في هذه الحياة الدنيا. هذا هو المغزى الحقيقيّ للنهضة البروتستانتية. فمَنْ كان سعيداً في دنياه هذه فإنّ هذا معناه أنّ الله تعالى قد أحبّه، ولذا، فهو ـ بتبع ذلك ـ سيكون

سعيداً في حياته الأخرى أيضاً(٢٦).

وفي هذا العالم الجديد يفضّل الناس أن لا يفكّروا في قضايا الوجود الأساسيّة، وفي أسئلته الجدّيّة؛ حيث إنّهم يعتبرون أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة من الممكن أن تعرّض سعادتهم وراحة بالهم في هذه الدنيا إلى الخطر؛ إذ إنّ من شأنها أن تجبرهم على سلوك طريق معيّن في هذه الدنيا، تكون نتيجته حرمانهم من بعض اللذّات الدنيويّة.

في هذا العالم الجديد أيضاً بات للحياة معنىً آخر، وباتت قلوب الناس مشغوفةً بغاياتٍ أخرى، هي الغايات التي تروِّج لها وسائل الإعلام وتزرعها في أذهان الناس. وتتمحور هذه الغايات حول إشباع اللذّات وطلب الرخاء والرفاهية. وهي غاياتٌ يتمّ الترويج لها بوصفها الهدف للحياة الإنسانيّة، أن يكون الإنسان مرتاحاً، أن يشتري أكثر، ويستهلك أكثر، ويرتدي الأحسن من الثياب، وأن ينهمك أكثر فأكثر في هذه الأمور ونحوها، ممّا يوجب الغفلة عن حقيقة النفس، وحقيقة الغاية.

وفي الواقع فإنّ من عجائب هذا العالم الجديد أنّ الغفلة واللامبالاة صارت من أسس الحياة وأصولها. هذه الغفلة تمثّل اليوم واحداً من أبرز المحاور الأساسيّة في حياة الإنسان. ومَنْ يراقب عامّة مظاهر التسلية التي برزت في العالم الجديد يستطيع أن يلاحظ أنّها ـ بأسرها ـ موجَّهة لإلهاء الإنسان، وصرف ذهنه واهتمامه ـ ولو للحظةٍ ـ عن الوجه الجدّي والعبوس لهذه الحياة باتّجاه شيءٍ آخر. في هذا العالم الجديد صارت الغفلة مسلكاً ومنهج حياة، وتحوّلت إلى واحدٍ من أهمّ العناصر الأساسيّة في مجال تحديد واختيار الغاية والهدف في هذه الحياة(٢٧).

وأمّا من وجهة نظر المتنوّرين والمثقّفين الدينيّين فإنّ العلمانيّة في عصر التجدّد قد امتدّت لتطال كافّة الجوانب والمجالات من حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة. فالدوافع والغايات لا تتشكّل ولا تتحدّد إلاّ على أساس المنافع والمصالح الدنيويّة. والعلم أيضاً لا يتخطّى حدود وأعتاب هذا العالم المادّيّ. والقيَم والمعايير الأخلاقيّة يتمّ رسمها وتعيينها على أساس منافع الدنيا ومضارّها. وبالتالي فإنّ الدين أيضاً يكتسب تفسيراً مادّيّاً وناسوتيّاً.

وعلى ضوء ما ذكرناه فإنّ الغفلة عمّا وراء هذه الدنيا لم تتحوَّل إلى ميزةٍ يتّسم بها آحاد وأفراد الناس في عالم الحداثة فحَسْب، بل هي كذلك أصبحت الخلفيّة العلميّة المفترضة التي تنطلق منها الكثير من المدارس والآراء الفلسفيّة.

ج ـ الإنسانيّة أو الاتّجاه الإنسانيّ[٢٨]

من جملة الأسس والمباني التي تشكَّلت بفعل الرغبة في الفرار والهروب من العالم القديم وضعُ النزعة الإنسانيّة أو محوريّة الإنسان في مقابل النزعة الإلهيّة ومحوريّة الله. فالإنسان الجديد هو الآمر الناهي، وهو مَنْ له صلاحيّة التحكّم بالأمور[٢٩].

ومن أبرز نتائج هذه النزعة أن تكون الإنسانيّة مقدّمةً على كلّ عقيدةٍ ومعتقد، وأنّه لا يحقّ لأحدٍ ـ بما في ذلك الله عزَّ وجلَّ ـ أن يتعرّض لشيءٍ من الحقوق الثابتة للإنسان[٣٠]. وبفعل ذلك تحوّل الإنسان في الغرب إلى إنسان يعتبر نفسه ـ بالكامل ـ دائناً وصاحب حقٍّ (أي ليس صاحب واجبٍ وتكليف)، فهو يريد ويطلب لنفسه كلّ شيء، ولكنّه يتحلَّل من كلّ واجبٍ، ولا يتعرّف على أيِّ مسؤوليّة[٣١].

هذه النظرة إلى الإنسان هي النظرة التي يجسّد الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان مظهراً لها. هذا الإعلان العالميّ تواجهه على الأقلّ مشكلتان رئيستان:

١ـ الغفلة عن تكاليف الإنسان ووظائفه.

٢ـ تجاهل الحقوق الإلهيّة. وهذا هو السرّ في عدم موافقة المجتمعات والحكومات الدينيّة على هذا الإعلان[٣٢].

واليوم، في هذا العالم الجديد، لا يُصار إلى إنكار وجود الله بشكل صريح، وإنّما عبوديّة العباد هي التي وقعت محلاً للإنكار. وبالرغم من وجود تلازم بين الأمرين فإنّ الفكر الحديث يصرّ على هذا الأمر الثاني.

إذا أردنا أن نقسِّم عصور الحياة العقلانيّة والكلاميّة عند البشر فبالإمكان أن نقسّمها إلى مرحلتين:

فإلى أوائل قرون التنوير كانت أوروبا مجتمعاً دينيّاً، أي إنّها كانت قائمةً

بشكل مباشر على الحديث في مسألة وجود الخالق أو عدمه.

ثمّ في فترةٍ لاحقة انتهى الحديث والبحث عن أنّه هل يوجد إله لهذا الكون أو لا يوجد، أو أنّه قلّ الاهتمام بهذا البحث، وصار بحثاً جانبيّاً، وطُرحت بدلاً منه مسألة أُخرى تمّ التعامل معها بجدّيّةٍ أكبر، وهي مسألة أنّ الإنسان هل يبقى إلى جانب الخالق أم لا؟ وقد كان يُقال: إنّ الإنسان لا يُكتَب له البقاء في جنب إلهٍ كهذا، بل هو محكومٌ بالفناء والزوال. ومن هنا إذا أُريد للإنسان أن يستمرّ في إنسانيّته فإنّ عليه أن يضع جانباً كلّ حديثٍ عن الله ووجوده.

ولذا؛ ومن أجل حلّ هذه المشكلة، أقدم فلاسفة الفكر الإلحاديّ على نفي وجود الله تعالى؛ وذلك إفساحاً في المجال أمام الناس للمزيد من التفلُّت من القيود التي قد تعيق حركتهم في هذه الحياة. مع أنّ هذا ـ في الواقع ـ ليس سوى ضربٍ من ضروب الشرك، ونوع من أنواعه؛ إذ إنّ القول بضرورة إفساح المزيد من المجال لتكريس إنسانيّة الإنسان ما هو في حقيقة الأمر إلاّ تعبير آخر عن الدعوة إلى إفساح المجال لتكريس ألوهيّة الإنسان، بدلاً من تكريس حالة العبوديّة فيه. والحال أنّه في جنب الله تعالى الباب ليس مفتوحاً إلاّ أمام العبوديّة، وهو موصَدٌ تماماً أمام الألوهيّة. ومن هنا فلو أنّ شخصاً كان مهوُوساً بوهم التأليه لنفسه فإنّ عليه ـ لا محالة ـ أن يقوم بطرد إله الأديان جميعاً؛ ليتسنّى له أن يحلّ بدلاً منه وفي مكانه. هذا هو جوهر القضيّة ولبّ محتواها[٣٣].

وما يأتي عقيب ذلك هو حبّ الإنسان لنفسه، وتعلّق قلبه بالأمور التي يقوم هو بصنعها وإنتاجها... سرُّ هذا الأمر أنّ الإنسان يعشق ما هو من صنعه، كالأصنام التي صنعها الناس أنفسهم، ولأجل ذلك أحبّوها. والله تعالى ليس من صنع الناس، بل هو ذلك الموجود الذي يستحيل على أحدٍ من الناس أن تكون له القدرة على التصرّف فيه بشيءٍ، حتّى في عالم التصوُّر والتخيّل. ولهذا السبب فهم يفرّون منه ويبتعدون عنه. وأمّا ما هو من صنع أيديهم فذلك يرفعونه إلى مصافّ الألوهيّة؛ لأنّه صنيعة أيديهم... وهذه ـ تحديداً ـ هي الفكرة التي قام عليها ذلك الاتّجاه الذي يُطلق عليه في العصر الحديث اسم الإنسانيّة الإلحاديّة، أو النزعة الإنسانيّة، بحيث يكون الإنسان غافلاً عن الله

تعالى، ومعرضاً بوجهه عنه.

هؤلاء الناس يضعون القوانين لأنفسهم، ولكنّهم يُظهرون لا مبالاتهم تجاه كلّ ما يندرج تحت عنوان الدين، من الشريعة، والمقدّسات، والوحي المنزل على الأنبياء، ودور العبادة، كالكنيسة وغيرها، فهم يُعرضون عن ذلك كلّه، ويعملون ـ بدلاً منها ـ بالقوانين التي هي من وضع أنفسهم؛ لأنّهم هم مَنْ قاموا بوضعها واختراعها. فلو أنّ شخصاً جاءهم مخبراً أنّه معيَّن ومنصوب من قِبَل الله عزَّ وجلَّ، وأنّه قد جاءهم بقوانين وتشريعاتٍ من عند الله، وليس منتظراً منهم أن ينتخبوه، لما كانوا على استعدادٍ لاتّباع هذه القوانين أو العمل بها؛ لأنّها ـ ببساطةٍ ـ ليست من صنع أنفسهم... أحد الأسباب النفسيّة لهذه الحالة هو أنّ الإنسان عادةً لا يستملح ما يصنعه الآخرون، ولا يرى ما فيه من حُسن وجماليّة، لكنَّه يهيم إعجاباً وعشقاً بما تصنعه يداه، وقد يذهب بعيداً في وصفه وتعظيمه أكثر بكثير ممّا يستحقّه، وممّا هو عليه واقعاً؛ وذلك فقط لأجل أنّه من صنع يديه. والإفراط في هذا الأمر يكشف ـ لا محالة ـ عن انحرافٍ عظيم تستبطنه نفس الإنسان؛ ذلك أنّه إنّما ينشأ عن الأنانيّة وحبّ الذات[٣٤].

من وجهة نظر هذا المثقّف والمتنوّر الدينيّ فإنّ الأصل والأساس الذي يقوم عليه فكر الإنسان المتجدِّد هو الفرار من العبوديّة لله، والوقوع في فخّ العبوديّة للنفس. مثل هذا الإنسان وإنْ كان في ظاهر الأمر يعدّ نفسه مؤمناً أو متديِّناً لكنّ إيمانه وتديّنه هذا ممزوجٌ ـ في الحقيقة والباطن ـ بالشرك والإلحاد.

د ـ الليبراليّة أو طلب الحرّيّة[٣٥]

تُعدّ الليبراليّة أحد المظاهر العامّة التي تتميّز بها الثقافة الغربيّة. ما تدعو إليه هذه النظريّة هو تحرُّر الإنسان من كافّة الضوابط والقيود، النظريّة منها والعمليّة. غير أنّ الإنسان بحسب التعريف الذي تقدّمه هذه المدرسة ليس سوى ذلك الموجود المادّي الذي تحرّكه الغرائز والعواطف والشهوات[٣٦].

تنادي هذه النظريّة بأصالة الفرد، وهي تصنّف اللذّة ـ التي هي من الأمور الفرديّة ـ على أنّها هي الهدف والغاية للإنسان. فالليبراليّة تميل في السعادة نحو النزعة

الفرديّة[٣٧]، وهي في ذلك تستمدّ من المذهب النفعيّ[٣٨]، وترى أنّ العمل حسن ومطلوب بقدر ما يجلبه من السعادة والمنفعة. وأمّا التعريف النهائيّ للمنفعة ـ رغم تفسيراتها المختلفة في هذه المدرسة ـ فهو يدور مدار ما تحقّقه من اللذّة للأفراد أو الجماعة، أو ما تدفعه عنهم من الألم والمشقّة.

وبحسب المدرسة الليبراليّة فإنّ سعي الإنسان وراء سعادته يساوي سعيه لتحصيل لذّته، ولكنْ إلى الحدّ الذي لا ينافي لذّات الآخرين. ومن هنا تحديداً تتشكّل النزعة الفرديّة ـ والتي هي ملازمةٌ للسعي وراء اللذّة ـ[٣٩].

يُعدّ القانون هو الحدّ والقيد الذي يقيّد الإنسان. والليبراليّة إنّما جاءت لكسر القيود والتفلُّت من عقالها. والإنسان الليبراليّ إنسانٌ يفرّ من القوانين والواجبات. غير أنّ الحياة في داخل جماعةٍ ومجتمع لمّا لم يكن ممكناً لها أن تنتظم إلاّ وفق نظام وقانون فإنّ اللّيبراليّة لا تقبل إلاّ الحدّ الأدنى من الضوابط والمقرّرات التي تحدّ من حركة الإنسان. والحدّ الأدنى منها هو ذاك القانون الذي يضعه البشر لإدارة حياتهم. فالنزعة الإنسانيّة مستبطنة في قلب الليبراليّة وصميمها. وعلى هذا الأساس فالليبراليّة أيضاً تتعامل مع وجود الله تعالى بوصفه ذلك الكائن الغريب عن حياة البشر، وبالتالي ليس له الحقّ في تشريع القوانين لهم[٤٠].

والليبراليّة لها امتدادٌ وشمول إلى خارج نطاق الحرّيّات السياسيّة. فالشعار الرئيس الذي يطرحه هذا الاتّجاه هو تحطيم جميع أشكال التقديس والمقدّسات، وإلغاء وتعطيل كافّة الحقوق القديمة التي أقرَّتها الأديان للإنسان[٤١]. وفي هذا الاتّجاه للإنسان الحقّ في أن يعاين ويختبر كلّ ما يرغب فيه. هذا مع العلم بأنّه في بعض الأحيان قد لا يبقى الإنسان بعد هذه التجارب والاختبارات على قيد الحياة؛ لينتفع منها أو يستفيد من نتائجها، وفي أحيان أخرى قد يكون للسير وراء تلك التجارب نتائج وعواقب وخيمة، يبتلي الإنسان بها، ويعاني منها، ولا يجد لنفسه القدرة على العودة إلى الوراء من أجل أن يتخلّص منها[٤٢].

وبسبب هذا الضعف الكبير الذي تعاني منه الليبراليّة في مجال معرفة الإنسان، إلى جانب غفلتها أو إغفالها للأبعاد والجوانب الحقيقيّة في وجوده وكيانه، فإنّ الاتّجاه

الليبرالىّ جعل حقيقة الإنسان مغلولةً ومكبّلةً بالرغبات المادّيّة والأهواء والشهوات أكثر من أيِّ اتّجاهٍ آخر، بالرغم من كلّ ما تنادي به الليبراليّة من الحرص على أن ينال الإنسان حرّيّته كاملةً غير منقوصة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أتباع هذه الثقافة الغربيّة يعيشون غفلةً تامّةً عن الخصم والعدوّ الداخليّ للإنسان، ولذلك لا نجد في قاموسهم أيّ حديثٍ عن ضرورة مجاهدة النفس وتحريرها من آفات الرذائل الأخلاقيّة وشرور الشهوة والغضب[٤٣].

هذا العالم الحديث رفع شعار الحرّيّة عالياً، ولكنّه اكتفى بالحرّيّات الخارجيّة للإنسان، قاذفاً حرّيّاته الداخليّة بعيداً في زوايا الإهمال والنسيان[٤٤].

٢ـ فرار العالم الحديث من الدين في نظر متنوّري الفكر الدينيّ

هذا التعارض الواضح بين مكوّنات العالم الجديد وبين الدين والتديّن يدفع بالمثقّف والمتنوّر الدينيّ إلى الاستنتاج التالي، وهو أنّ هذا العالم الجديد يُعَدّ منفصلاً وبعيداً عن الدين، لا بل هارباً وفارّاً منه.

إذا كان المقصود من التديّن هو الاعتقاد والالتزام بالدين بشكله المؤسّس له تاريخيّاً فلا شكّ في أنّه سوف لن يستقيم تعبير (التديّن الحديث)؛ لأنّ هذا التعبير ـ حينئذٍ ـ لا يخلو من التهافت والتناقض، كما أنّ تعبير (التنوير الدينيّ) سيكون بدوره تعبيراً متهافتاً ومتناقضاً. وبناءً على ذلك نحن يمكن أن يكون لدينا فكر دينيّ جديد، ولكن لا يمكن أن يكون لدينا تنوير دينيّ أو حداثة دينيّة؛ ذلك أنّ التنوير الفكريّ يدفع الإنسان المتنوّر والحداثويّ نحو أن يتخلّص من جميع أشكال التعبّد. وأساساً فإنّ معنى التنوير الفكريّ (enlightenment) هو أن لا يتعبّد الإنسان بشيءٍ سوى العقل، علماً بأنّ تعبّد الإنسان بالعقل ليس في الواقع شيئاً آخر سوى تعبُّده بنفسه[٤٥].

تحافظ الليبراليّة على الحالة التي كنّا عليها في المجتمع قبل اختيارنا لعقيدةٍ ما ـ بجميع ما لها من لوازم سياسيّة أو اقتصاديّة أو حكوميّة أو تربويّة ـ، أي إنّها تفترض أنّه حتّى الآن لم يتميَّز الحقّ والباطل في مجال العقائد، أو أنّ تمييز أحدهما من الآخر

يتطلّب بحثاً ودراسة وتبادلاً للآراء. ومن هنا فهي في مجال الحكومة والاقتصاد والتربية والتعليم لا تميل ولا تنحاز إلى دين بعينه، وإنّما تستند إلى العقل والتشاور العقلانيّ (rationalism)، وتستعير السياسة والاقتصاد والتربية والأخلاق من العلم الحديث، ومن الإنسان، لا من العقيدة والوحي. ومن هذا المنطلق فإنّ كلّ مجتمع متديّن وملتزم بشريعةٍ معيّنة هو ـ بطبيعة الحال ـ مجتمعٌ غير منسجم مع شيءٍ من أصول الليبراليّة أو فروعها...، بمعنى أنّ الليبراليّة لا تجتمع مع التديّن، وأنّ المتديّن لا يمكن أن يكون ليبراليّاً"(٤٦).

صحيحٌ أنّ العلمانيّة ليست ضدّ الدين والمذهب، ولكنْ علينا أن نفهم هذا الكلام جيّداً. هي ليست ضدّ الدين والمذهب، ولكنّها أسوأ ممّا هو ضدّ الدين والمذهب؛ لأنّها تنافس الدين والمذهب، وتسعى إلى أن تخلفه وتحلّ مكانه، وتكون هي البديل عنه. الضدّ هنا ليس بمعنى العدوّ؛ إذ قد ذكرنا أنّ العلمانيّة ليست عدوّاً للمذهب والدين، وهي لا تسعى للقضاء عليه أو الإطاحة به. والتضادّ ليس دائماً بمعنى العداوة، ففي حالةٍ ما لو أتينا بشيءٍ، وافترضنا أنّه يمكن أن نستبدل به شيئاً آخر، فأخذ ذلك الشيء مكانه، وأخرجه، وحلَّ بديلاً عنه، فهل هناك تضادٌّ أكثر من هذا؟!(٤٧).

هذه الحضارة الغربيّة؛ وبسبب إفراطها في الاعتماد على الطبيعة واستهلاكها، باتت اليوم تعاني ـ من جهةٍ ـ من نَهَم شديد ومدمِّر، ووقعت ـ من جهةٍ أخرى ـ في فخّ الكره للدين ومجافاته، والبعد عن المسائل المعنويّة. واليوم فإنّ هذا الإفراط والكره بدأت تتردَّد مفاعيله السلبيّة والقاسية. نعم، لقد استطاع هؤلاء أن يضعوا حدّاً للمواقف والكلمات غير المسؤولة التي كانت تصدر عن بعض رجال الدين، غير أنّهم غفلوا عن مسألة أنّ حقيقة الدين ليست منحصرةً بأسرها في ما يصدر عن رجال الدين من فعل أو قول، وإنّما هو يمثّل ضرورةً وحاجةً ملحّةً يعيش الناس اليوم الشعور بها، والإحساس بأنّ ثمّة فراغاً في حياتهم لا يستطيع شيء سوى الدين أن يملأه ويشغله. وليس جزافاً أن يُطلق على عصرنا هذا اسم (عصر الحَسْرة)، حيث يعيش الناس في هذا العصر حَسْرة غياب الإيمان وافتقاده(٤٨).

ويجدر هنا الالتفات إلى مسألةٍ مهمّة، وهي أنّ الغرب وإنْ كان يُعدّ هو المنشأ الرئيس لفكر الحداثة والعلمنة، إلاّ أنّه مع ذلك لا يصحّ لنا أن نفترض أنّ هذا الفكر قد تمكّن من أن يسخّر لصالحه كافّة مجالات الحياة الفرديّة والاجتماعيّة عند الإنسان الغربيّ، من دون أن تواجهه عقبات وأزمات وتحدّيات. فمنذ أن برزت مساعي التجدّد في الغرب (مع بداية عصر النهضة) وحالة العداء للدين والتقاليد مستمرّة ومتواصلة. وهذا النزاع والجدال الطويل الأمد لا زال مستمرّاً ومتواصلاً حتّى وقتنا هذا، بالرغم من أنّ التقاليد والديانة المسيحيّة ظلّت آخذةً بالتراجع على طول الخطّ الزمنيّ لهذا النزاع، متخلّيةً بذلك لخصمها اللدود عن مناطق واسعةٍ من الإمبراطوريّة العظيمة والقويّة التي كانت قد تشكّلت لها خلال حقبة القرون الوسطى. ومع ذلك فإنّ التيّار التجديديّ في الغرب لم ينجح ـ إلى الآن ـ في إخراج الدين والتقاليد بالكامل من مشهد حياة الإنسان الغربيّ، ولا حتّى في مسخها وتحريفها، فضلاً عن القضاء عليها بشكل كامل ونهائيّ. ومن هنا تطفو على السطح المؤشّرات والعلامات التي تؤكّد وجود التديّن في العالم الغربيّ. وبحَسَب بعض الإحصائيّات فإنّ موجات التديّن هناك آخذةٌ بالتصاعد والازدياد، وإنْ كانت هذه الحالة لها عواملها وأسبابها المختلفة باختلاف البلدان الغربيّة وأوضاعها.

لو أخذنا التجدّد بالمعنى الدقيق للكلمة فهو ـ حَتْماً ـ لا يستبطن في داخله نزعة التعبّد، ولا الميل نحو الأسطورة والخرافات، وإنّما هو ـ في جوهره وحقيقة ماهيّته ـ منافٍ ومعارض لهما. ولكنْ، وكما ذكرنا في الجواب عن السؤال الثالث، قلَّما نجد إنساناً يجسّد مفهوم التجدّد بمعناه الدقيق والكامل. وعلى هذا الأساس من الوارد جدّاً أن نجد لدى الأشخاص الذين تغلب على شخصيّتهم ملامح النزعة التجدُّديّة ترسُّباتٍ وبقايا من أنماط الفكر التقليديّ، لا تزال باقيةً ومهيمنةً على أذهانهم وضمائرهم. ولهذا السبب يمكن أن نشهد لدى أمثال هؤلاء وجود كثير من الأساطير والخرافات والأمور التعبّديّة، التي وبالرغم من عدم انسجامها مع روح الحداثة والتجدّد، إلاّ أنّها ـ على أيّ حال ـ يمكن أن تظهر وتبرز حتّى في مجتمع يعدّ نفسه مجتمعاً عصريّاً ومتجدّداً.

وبرأينا فإنّ المجتمع الحداثويّ الغربيّ لم يستطع ـ حتّى وقتنا هذا على الأقلّ ـ أن يصبح مجتمعاً نقيّاً خالصاً من شَوْب الخرافات والأساطير والتعبُّديّات، وهذا إنْ دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على أنّ هذا المجتمع لم يبلغ بعد ذلك المستوى المطلوب من العصرنة والحداثة(٤٩).

وعلى ضوء ذلك نقول: إنّ استمرار الحياة الدينيّة في الغرب ليس إثباتاً ولا دليلاً على إمكان الجمع المنطقيّ بين الدين وبين مقولة الحداثة والعصرنة، وإنّما هو شاهد على استمرار الجدَل القديم الدائر بين هاتين المقولتين على جميع الصعد الفرديّة والجماعيّة لدى الإنسان الغربيّ.

هذا النزاع الجوهريّ ـ الذي يعترف به هذا الطيف من المثقّفين ومتنوّري الفكر الدينيّ ـ يطرح أمامنا تساؤلاً هامّاً وجدّيّاً، وهو أنّه هل يمكن إيقاع الصلح والمواءمة بين طرفي النزاع هذين ـ مع الحفاظ على الهويّة الأصليّة لكلٍّ منهما ـ أم أنّ ذلك غير ممكن، بل إمّا أن يتمّ إقصاء أحد الطرفين وإبعاده تماماً عن دائرة الصراع والتنازع؛ وإمّا أن يجري تغيير جوهريّ في ماهيّته وحقيقته لصالح الطرف الآخر؟

ومن هنا فإنّ هذا الطيف من المثقّفين والمتنوّرين الدينيّين وقعوا أحياناً في تناقضاتٍ علميّة محيّرة للغاية وهم يعملون في سبيل أداء المسؤوليّات التي أخذوها على عاتقهم، حيث إنّ هؤلاء رفعوا لواء الجمع بين الثابت والمتغيّر، وإيجاد الصلح بين العالم القديم والعالم الحديث، وعصرنة الفهم الدينيّ، وهم بذلك وردوا مجال الأفكار المتصارعة، وكانوا في كثير من الأحيان يُصابون بالعجز والحيرة، بحيث لا يبقى أمامهم من خيار سوى الاعتراف بالعجز والجهل.

وهنا لا يسعني إلاّ أن أقول بأنّ عقلي عاجز عن الوصول إلى حكم نهائيّ في مسألة أنّ العالم الجديد هل هو أفضل من العالم القديم، أم أنّ العالم القديم هو أفضل من العالم الجديد؟ وإنّني في هذا الشأن أرى أنّ الإنصاف القول بانسداد باب العلم والمعرفة، وأنّه لا يوجد على امتداد التاريخ كلّه نقطة واحدة يُتاح للإنسان من خلالها أن يستشرف أيّ العالمين أفضل من الآخر؟ ولا ينبغي أن يكون لدينا هاجس العودة إلى العالم القديم؛ لأنّ ذلك ـ بحسب الظاهر ـ أمرٌ لا يمكن حصوله، كما أنّه

لا يوجد دليلٌ على حصول وتحقّق مثل هذه العودة. وليس بمقدور أحدٍ على الإطلاق أن يُثبت أنّ العالم القديم وحياة السَّلَف من الأقدمين كانت ـ بالضرورة ـ أفضل من العالم الجديد، ومن حياة هذه الأجيال الراهنة. على الأقلّ لم أتمكّن أنا من العثور على دليل ومستندٍ كهذا، بالرغم من الأبحاث الكثيرة والدراسات المعمَّقة التي كنتُ قد أجريتها في هذا المجال.

وأمّا أنتم فحالكم هنا هو حال مَنْ يقول[٥٠]: علينا أوّلاً أن نوقظ التنّين؛ لنتمكّن من قتله بعد ذلك[٥١]. ولكن هنا توجد أسئلة عديدة:

فأوّلاً: من أين لكم أن تتأكّدوا أنّكم فيما بعد ستكون لكم القدرة على قتل هذا التنّين؟ من الممكن ـ لا سمح الله ـ أن يقتلكم ذلك التنّين!.. ومن باب المصادفة فإنّ هذا هو ما تحكيه القصّة التي يرويها الشاعر مولانا. فعندما عاد ذلك التنّين إلى الحياة كان أوّل مَنْ قام بقتله هو الساحر.

وثانياً: حتّى لو كُتب لكم النجاح، ووُفّقتم في قطع رأس ذلك التنّين، ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث لا يجب أن يتركَّز حول مسألة أنّ قوّتنا هل تؤهّلنا لقتل التنّين أم لا تؤهّلنا لذلك؟ وإنّما البحث حول أنّ حياتنا من الآن فصاعداً ستتغيَّر وتتبدّل، وستتحوّل إلى معركةٍ نخوضها مع ذلك التنّين. وبمجرّد أن تسمحوا للتنّين بالدخول إلى حياتكم فإنّ حياتكم السابقة التي كانت هانئة وهادئة ستكون قد انتهت وتوقَّفت[٥٢].

إذا أردنا أن نجيب عن سؤال: هل من الجائز أن نأخذ موقفاً سلبيّاً ومعادياً من العادات والتقاليد؟ وإذا كان ذلك جائزاً وصحيحاً فهل هو مطلوب أيضاً أم لا؟ إذا أردنا أن نجيب عن ذلك فلا بُدَّ لنا من التعرّف أكثر على طبيعة الإنسان وحقيقته، لنرى أنّ الإنسان في أصل خلقته وجبلّته هل هو قادر على أن يقتلع نفسه دفعةً واحدةً من عاداته وتقاليده أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فهل الإنسان مفطورٌ ليقطع علاقاته بالكامل مع السنن والتقاليد؟ وأساساً هل ذات الإنسان مصنوعة ومكتملة أم أنّها في طور الصنع والاكتمال؟ أي هل للإنسان ماهيّة نوعيّة واحدة ثابتة وموجودة وستبقى أم لا؟

أنا هنا لا أستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل استدلاليّ مقنع، وبالتالي لا أستطيع الحديث عن مستقبل الإنسان، أو عن إمكان أو مطلوبيّة المعاداة والرفض الكامل للسنن والتقاليد من قِبَل الفرد خاصّةً، أو المجتمع الإنسانيّ عموماً. غير أنّ الوضع الراهن الذي نعاينه لا يسمح لنا إلاّ بأن نقول بأنّ معاداة السنن والتقاليد بشكل كامل حتّى لو كانت مطلوبةً فإنّ تحقّقها فعلاً على أرض الواقع هو أمرٌ غير ممكن البتّة(٥٣).

الأمر المثير للدهشة والاستغراب أنّ المثقّف والمتنوّر الدينيّ يرى ـ في صميم الرسالة التي يحملها على عاتقه ـ أنّ عليه للوصول إلى هدفه المنشود له أن يدعو المجتمع إلى اتّباع الفكر الذي يتبنّاه هو (حلّ النزاع والاختلاف القائم بين العالمين القديم والجديد)، ولكنْ سرعان ما نجده وقد بدَتْ عليه أمارات الجهل والعجز، تاركاً أتباعه في بداية الطريق أسرى للحَسْرة وخيبة الأمل(٥٤).

إنّ مقارنة هذه العبارات التي نقلناها، مع ما كنّا قد نقلناه عنهم في بداية هذا المقال(٥٥) ـ والادّعاءات التي يصرّون على تبنّيها ـ تعطينا مستنداً واضحاً يظهر من خلاله إقرار هؤلاء بعجزهم عن الوفاء والاضطلاع بالمسؤوليّات التي أخذوها على عاتقهم.

ونتيجة الكلام أنّ المتنوّر والمثقّف الدينيّ يعمل ـ من جهةٍ ـ لإيجاد الصلح بين السنن والتجدّد، ولكنّه ـ من جهةٍ أخرى ـ يتحدّث عن التباين والتناقض القائم بين الدين والتجدّد على مستوى الأسس والمرتكزات. هذا التناقض الواضح يضطرّه إلى إبراز عجزه وجهله في مقام الترجيح والمفاضلة بين العالم القديم والعالم الجديد، أو بين الحداثة والتقليد.

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) Intellectual: استخدمت هذه المفردة الفرنسيّة للمرّة الأولى على الأراضي الروسيّة في العام ١٨٦٠، ثمّ انتشر إطلاقها واستعمالها بعد ذلك في مختلف أرجاء أوروبا. واليوم تطلق هذه الكلمة على العلماء الذين يستندون إلى العقلانية والحكمة (Intellect) لتكوين رؤيةٍ نقديّة لأوضاع وعادات

المجتمع. (راجع: آشوري، داريوش، الوثيقة السياسيّة «دانشنامه سياسي»: ١٧٨، انتشارات مرواريد، الطبعة الثامنة، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ پاشايي، ثقافة الفكر الحديث «فرهنگ أنديشه نو»: ٤٤٠، نشر مازيار، الطبعة الأولى، طهران ١٣٦٩هـ.ش).

وقد تطلق هذه المفردة أحياناً ويراد منها ما يراد من كلمة (Enlightened). وفي هذه الحالة تأخذ الكلمة ـ ومن جهاتٍ عدة ـ معنى أضيق، يرتبط بعصر النهضة (Enlightenment) في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويقع في رأس قائمة المتنورين آنذاك مفكرون من أمثال: والتر، وروسو، ومونتسكيو.

إنّ أبرز ما كان يتميز به هؤلاء هو الاعتماد بشكلٍ كامل على العلوم التجريبيّة، إعطاء الأصالة للعقل البشري، الترويج للعلمنة والليبرالية، معارضة سلطة الكنيسة والقِيَم التي كانت سائدة خلال القرون الوسطى، الدعوة إلى التسامح والتساهل والمساواة في الحقوق.

هذه المرتكزات الفكرية التي تبناها هذا الجمع من المفكرين لعبت دوراً كبيراً في إيصال الحداثة والعصرنة إلى كمالها، وهي التي حدَّدت للحضارة الغربية ـ خلال القرون اللاحقة ـ هويتها والوجهة التي تسير إليها. (راجع: علي رضا شايان مهر، دائرة المعارف التطبيقية للعلوم الاجتماعية [فارسي] ١: ٣٠١، انتشارات كيهان، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ سروش، المعرفة والتنوير «رازداني وروشنفكري»: ٢٧٣؛ ملكيان، التراث والعلمانية «سنت وسكولاريزم»: ٢٩٩).

وبرأي الكاتب فإنّ تعريف التنوير الفكري في الشرق، أو في إيران على الأقلّ ـ كما سوف يأتي لاحقاً ـ ليس مرادفاً لشيءٍ من هذين الاصطلاحين، بل إنّ لمصطلح التنوير الفكري في الثقافة العامة لهذا البلد معنى ومفهوماً مغايراً لهما.

(2) Traditionalists.

(٣) للمزيد من الاطّلاع على أفكار السيّد حسين نصر حول الحضارة الغربيّة يُرجى مراجعة مؤلّفاته، ومنها: الإسلام ومعضلات الإنسان المعاصر، ترجمة إنشاء الله رحمتي، نشر سهروردي، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.

(٤) للاطلاع على سيرة وأفكار السيّد أحمد فرديد راجع: محمد منصور هاشمي، هويّة الفكر والميراث الفكري عند السيد أحمد فرديد «هويت أنديشان وميراث فكري أحمد فرديد»، انتشارات كوير، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٣.

(٥) وهم السادة: عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري، ومصطفى ملكيان.

(٦) سروش، «آيين شهرياري»: ٤٠٨؛ وراجع أيضاً سائر مؤلّفات هذا الكاتب: القبض والبسط في نظرية الشريعة «قبض وبسط تئوريك شريعت»، المقدمة: ٤٧ ـ ٦٢؛ «بسط تجربه نبوي»: ٣٧٢.

(٧) تقدّم أنّ المفكرين الغربيين اختلفوا بشدة في تفسير الحداثة والعصرنة وتحليلها. وكان من الطبيعي يتبع ذلك أن يتأثّر متنورو الفكر في الداخل بهذه الحالة من اختلاف الآراء ووجهات النظر. ويعد السيد جواد الطباطبائي واحداً من متنوري الفكر المعاصرين الذين وجّهوا سهام نقدهم اللاذع إلى تفسير بعض المتنورين والمثقفين الدينيين وقراءتهم للعالم الحديث، معتبراً أنّ هذا التفسير تفسير

مغلوط وغير صحيح بالكامل. وفي واحدٍ من كتبه، وبعد انتقاده بشدّةٍ للدكتور علي شريعتي؛ على خلفية تفسيره الخيالي وغير الواقعي للبروتستانتية، ومعاتبته الأستاذ عبد الكريم سروش؛ لتقليده الدكتور شريعتي في هذا الخصوص، كتب طباطبائي ما نصّه: «ما ورد في مقالاتٍ سروش في كتابه المذكور (التراث والعلمانيّة) حول العلمنة لا يرجع إلى معنى محصل، وليس له مفهومٌ صحيح. وإن أيّ قارئٍ له أدنى دراسةٍ وتتبع في هذه الأبحاث لا يمكن له أن يأخذ هذا الذي نسجه سروش على محمل الجد». (السيد جواد الطباطبائي، الجدال القديم والجديد: ٣٥، نشر نگاه معاصر، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٢هـ.ش).

(8) Rationalism.

(٩) ملكيان، سنّت وسكولاريزم: ٢٧٣؛ ومجتهد شبستري، نقد للقراءة الرسميّة للدين [نقدي بر قراءت رسمي أز دين]: ١٨٤.

(١٠) سروش، فربه تر أز إيدئولوژي: ٣٥٦.

(١١) ملكيان، سنت وسكولاريسم: ٢٩٣.

(١٢) ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ٢٤.

(١٣) راجع: سروش، قصه أرباب معرفت: ٣٦٤؛ وسروش، رازداني وروشنفكري: ٢٧٧.

(14) Egoism.

(١٥) سروش، سنّت وسكولاريسم: ٨٣.

(١٦) سروش، أخلاق الآلهة «أخلاق خدايان»: ٥٠.

(١٧) سروش، سنّت وسكولاريسم: ٥٢.

(١٨) ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ١٨ ـ ٢٠.

(١٩) سروش، فربه تر أز إيدئولوژي (مقالة إشكاليّة الأيديولوجيا المعاصرة): ٣٦٣.

(٢٠) ملكيان، سنت وسكولاريسم: ٢٧٦.

(21) Stranj Rationalism.

(22) Secularism.

(٢٣) سروش، سنّت وسكولاريسم: ٧٩.

(٢٤) سروش، سنت وسكولاريسم: ٨٩.

(٢٥) سروش، أخلاق خدايان: ٤٤.

(٢٦) سروش، مدارا ومديريت: ١٨٩.

(٢٧) سروش، سنت وسكولاريسم: ١٩.

(28) Humanism.

(٢٩) ملكيان، سنّت وسكولاريسم: ٢٧٥.

(٣٠) سروش، فربه تر أز إيدئولوژي: ٢٧٧.

(٣١) سروش، سنت وسكولاريسم: ٥٤؛ مدارا ومديريت: ٤٢١.

(٣٢) سروش، فربه تر از إيدئولوژي: ٢٧٨.

(٣٣) سروش، حكمت ومعيشت ١: ١٨٢؛ سروش، قصه أرباب معرفت: ٣٦٤.

(٣٤) سروش، حكمت ومعيشت: ١٠٣.

(35) Liberalism.

(٣٦) سروش، رازداني وروشنفكري: ١٤١.

(37) Individualism.

(38) Utilitarianism.

(٣٩) سروش، رازداني وروشنفكري: ١٤٠.

(٤٠) سروش، رازداني وروشنفكري: ١٣٦؛ سروش، فربه تر از إيدئولوژي: ٢٧٣.

(٤١) سروش، رازداني وروشنفكري: ١٢٦.

(٤٢) سروش، أوصاف پارسايان: ٧٢.

(٤٣) سروش، فربه تر از إيدئولوژي: ٢٦٦.

(٤٤) المصدر نفسه: ٣٣٤؛ سروش، مدارا ومديريت: ١٦٣.

(٤٥) ملكيان، سنّت وسكولاريسم: ٢٩٩. وله أيضاً: مجله نقد ونظر، العدد ١٩: ١٢.

(٤٦) سروش، رازداني وروشنفكري: ١٤٦.

(٤٧) سروش، سنت وسكولاريسم: ٩٢.

(٤٨) سروش، فربه تر از إيدئولوژي: ٣٣٣.

(٤٩) ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ١٨.

(٥٠) هذا الكلام وجَّهه الدكتور سروش لشخصٍ قطع عليه خطبته بسؤالٍ سأله إيّاه.

(٥١) إشارة إلى التمثيل الذي ذكره مولوي في كتابه (مثنوي معنوي)، وخلاصته: أنّ ساحراً اصطاد على قمة جبلٍ تنيناً كان متجمّداً من البرد والثلج، وأتى به إلى المدينة. هذا التنّين، الذي كان يظنّ أنّه ميت، عاد إلى الحياة في المدينة تحت أشعة الشمس الدافئة. وقبل أيّ شخصٍ آخر أقدم على قتل الساحر الذي اصطاده. فسروش يخاطب السائل الذي قاطع كلامه، فيشبه له حال الدعوة إلى إحياء وتهييج وإشباع الرغبات النفسانية لدى الإنسانية المعاصر في عصر الحداثة بحال ذلك التنّين، ويقول له: إنك ادَّعيتَ أنّ القضاء على ذلك التنين لا يمكن أن يتمّ إلاّ بإحيائه مجدَّداً، ولأجل ذلك زعمتَ أنّ ورود عصر الحداثة هو أمرٌ مبارك ومقبول.

(٥٢) سروش، سنّت وسكولاريسم: ٣٥.

(٥٣) ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ١١.

(٥٤) قضى داريوش شايگان، أحد المتنوّرين والمثقّفين الإيرانيّين المعروفين، سنواتٍ طوالاً في البحث حلٍّ للتعارض القائم بين التراث والحداثة. وهو في بداية الأمر، وبعد أن اتَّبع في كتابه (آسيا في مقابل الغرب) منهج المناهضة للغرب والتمجيد للشرق، أوصل الحداثة إلى حدّ العدمية، ولكن لاحقاً حصل له تبدل فكري. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران وقف في وجه الحركة الدينية التي تبنّتها جماهير

الشعب الإيراني. وتحت ذريعة تبديل الدين بالأيديولوجيا في الرؤية الثورية قام بتوجيه انتقاداته إلى بعض المثقفين والمتنورين، من أمثال: الدكتور شريعتي. ويعد كتابه (ما هي الثورة المذهبية؟) من المؤلفات المهمة له في هذا المجال. وبعدما طبع هذا الكتاب خرج بعض المتنورين في الفكر الديني، من الذين تأثَّروا به وبمفكّرين غربيين، من أمثال: سروش، ليوجهوا ملاحظاتهم وانتقاداتهم إلى فكر الدكتور شريعتي وأمثاله (تبديل الدين بالأيديولوجيا). وبعد ذلك انفصل شايگان تماماً عن أفكاره التي كان هو نفسه قد طرحها في أول كتبه ومؤلفاته، وأخذ يدعو إلى التصالح بين التراث والحداثة. ومع إقراره بوجود تباينٍ وتعارض واضح بين هاتين المقولتين رأى أن الحل الأنسب هو العمل على إيجاد هويةٍ متعددة الجوانب للإنسان، وفي هذه الهوية التعددية تقع المكونات المتعارضة لفكر العالمين الشرقي والغربي جنباً إلى جنب! هذا التراجع أو الاستدارة الفكرية عند شايگان كان واضحاً في هذا المجال، إلى حدٍّ دفع بمتنور فكريٍّ آخر، يدعى إحسان نراقي، والذي كانت تجمعه به صداقة قديمة، دفع به إلى وصف شايگان بالمفكر الذي عرف في حياته الفكرية تعرّجاتٍ وانحناءات واستدارات كثيرة، حيث انتقل من كونه مفكراً ذا نزعة شرقية إلى كونه ذا نزعةٍ غربية! (راجع: إحسان نراقي، آنچه خود داشت: ٢٤، انتشارات چاو، طهران، ١٣٨٢، الطبعة الأولى).

وفي نهاية المطاف، وبعد هذا السفر الطويل الذي قام به على الحد الفاصل بين العالمين القديم والجديد، اعترف شايگان في آخر مؤلفاته وآثاره بجهله وعجزه، فقال: «كيف يتسنى لنا أن نرفع التناقض القائم بين عالمٍ بنظرةٍ ومعرفة وجودية محطمة وبين عالمٍ تخفق فيه الروح بسبب النظرة والمعرفة الوجودية التي تحتل فيه مكانة خاصة ومتميزة؟! أقول صادقاً: إنني لا أعرف الجواب الدقيق عن هذا السؤال. كل ما أعرفه هو أن معرفة العالم من جديد لا تبعث فيه الروح والحياة؛ إذ في الواقع ذلك العالم لم يمت أبداً، وهو دائماً، وبطرقٍ وأساليب مختلفة، يعيد إحياء نفسه فينا». (راجع: داريوش شايگان، أفسون زدگي جديد، هويت چهل تكه وتفكر سيار: ٢٠، ترجمة: فاطمه ولياني، نشر فرزان، طهران، ١٣٨٠).

(٥٥) «فالمتنور الديني هو ذلك الشخص الذي يميل إلى الدين ويتعلق به كما يميل إلى الفكر الحديث ويتعلق به، ويقترب من السنة والتقاليد بقدر ما يقترب من الحداثة والعصرنة، ويتحرك في الحد الفاصل ما بين القديم والحديث، ليجمع ما بين أعز الموروثات القديمة والتقليدية، والتي تتمثل في الدين، وبين أعز المعروضات التي تقدمها الحداثة، والتي هي عبارة عن العقل الحديث، ويسعى دائماً إلى التوفيق وإيقاع الصلح بين هذين. أو بعبارةٍ أوضح: إن أكبر التحديات التي يواجهها المتنور الديني يتمثل في إبراز كيف يمكن لإنسان عالم الحداثة أن يكون متديناً (من الناحيتين العملية والنظرية). فالدين في ذاته يرتبط بعالمٍ مليء بالخفايا والأسرار، وما نعيش فيه حالياً هو عالم يسعى إلى التحرر والتقليل من الخفايا الأسرار. فيبقى الجمع بين العالم المليء بالأسرار وبين العالم المتحرر منها واحداً من أهم التحديات التي يواجهها أي متنور ديني». (راجع: سروش، آيين شهرياري: ٤٠٨).

نظريّة تحريف القرآن بين الماضي والحاضر

قراءةٌ في المواقف التاريخيّة

د. رحمتي الطباطبائي(*)

د. السيد حسين مدرسي الطباطبائي(**)

ترجمة: محمد عبد الرزّاق

تمهيد

يعدّ هذا المقال محاولة للكشف عن حقيقة موضوع تحريف القرآن، ومكانته بين الشيعة الإمامية، وكيفية تبلوره نظرياً. ويرى كاتب هذه السطور أن جذور القول بالتحريف تمتد إلى مرحلة التجاذبات بين الشيعة وأهل السنة. وكانت أبرز الخلافات الكلامية هي مسألة الإمامة لدى الشيعة، والتي قادت إلى تصعيدات واسعة بين الطرفين. وفي إطار هذه النقاشات أخذت قضية التحريف تتبلور شيئاً فشيئاً. في البداية اتخذها المتكلّمون الشيعة قضية جدلية على مستوى النزاعات الكلامية بين أهل السنة والشيعة في ما يخصّ مسألة شرعية خلافة الخلفاء، ردّاً لرأي أهل السنة في هذا المجال. ثم جاء كتّاب الإمامية فلم يتبنّوا الماهية للقضية الجدلية، فوقعوا في الخطأ في فهم النصوص الروائية عندما عدّوها من عقائد الشيعة، فأخذت تنتشر في مصنفات الإمامية بشكل ملحوظ. وهذا ما يعنى به المقال الحالي، أي تسليط الضوء بنظرة

(*) باحثٌ متخصِّص في التراث والدراسات القرآنية والحديثية.

(**) من أبرز الباحثين المعاصرين في التراث الإمامي، وأحد أبرز أساتذة الجامعات الأميركية الإيرانيين اليوم. له أعمال علمية تراثية تحقيقية مشهودة.

جديدة لملابسات الموضوع.

مقدّمة

سنسعى من خلال البحث إلى إيجاز القول في خلفية الجدالات السنية الشيعية في ما يتعلّق بخصوص الزيادة أو النقصان في القرآن الكريم. حيث تطور الموضوع من خلال المساجلات الطائفية بين سائر الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية. ومع وجود سوء الظنّ المتزايد والمتبادل بين فرقةٍ وأخرى كانت العملية أسهل في إثارة الجدالات العلمية بين المذاهب. وأبرز تلك العوامل المساعدة على ذلك هو حضور مجموعة من الرواة المتنقلين بين الفرق، ممَّنْ عمل على تلقين فرقة بأحاديث وروايات وما وجد عن فرقة أخرى. ومعلومٌ أن الخطأ في نقل الروايات من فرقة إلى أخرى كان سيؤدي إلى نسبة بعض الآراء إلى فرقةٍ ما خطأً أيضاً، الأمر الذي ينطبق على ما حصل للتشيع تماماً؛ إذْ كان العديد من الرواة ممَّنْ يأتون للسماع عند مشايخ السنة أو الشيعة، فينسبون الحديث خطأً إلى غير قائله من الفرقتين[1].

وهكذا بالنسبة إلى أوائل متكلمي الشيعة ونقاشاتهم مع أهل السنة، حيث كانوا ينقلون روايات من مصادر أهل السنّة في الردّ عليهم؛ من باب «إلزام الخصم بما ألزم به نفسه».

لكن ومنذ أواسط القرن الثالث صار رجال الحديث يعدّون تلك الروايات والأحاديث شيعيةً؛ لذا لم يعد من المعلوم ما إذا كان العديد من الآراء والعقائد ـ التي نسبت فيما بعد إلى السنة أو الشيعة ـ هي في الواقع تمثّل العقيدة لديهم، أو أنها كانت مطروحة في المراحل الأولى للإسلام، وقبل تبلور الفرق، واكتساب كل مذهب كيانه المستقلّ، أم لم تكن مطروحة؟ ولا شكّ أن قضية القول بعدم نقصان وزيادة المصحف العثماني وما دار حولها من نقاشات هي النموذج الأبرز لهذا النوع من الظواهر. فكان الموضوع الأهمّ في هذا المجال هو هل أن هذا المصحف مشتملٌ على جميع أجزاء القرآن الكريم أم أن هناك أجزاءً حُذفت منه؟

وسنسلّط الضوء على المطارحات التي دارت بين السنّة والشيعة في هذا الصدد.

ثمة أدلة وشواهد في القرآن الكريم والحديث الشريف تؤيّد أن الرسول الأكرمﷺ كان قد دوّن في حياته ـ في بدايات تواجده في المدينة في أغلب الظنّ ـ نسخةً من كتاب الله المجيد[٢]. ويبدو أنهﷺ كان قد واصل مهمة تدوين القرآن حتى أواخر عمره الشريف، وكان يوجّه كتّاب الوحي إلى حيث يضعون ما يوحى إليه تباعاً[٣].

كما توجد شواهد على إلغاء قسم من بواكير وحي القرآن الكريم. ففي القرآن آية تؤيّد انعدام بعض الوحي بداعي النسخ أو النسيان[٤]؛ كذلك هناك آية أخرى تنص على أن الباري عزَّ وجلَّ قد استبدل بعض الآيات بآياتٍ غيرها[٥]. ويبدو أن المسلمين الأوائل كانوا يتذكّرون آيات هي من الوحي في السابق، وليس لها وجود في المصحف العثماني، وإنْ كانوا على علم بأن الرسولﷺ هو مَنْ حذفها لغايةٍ ما؛ لأنهم كانوا يعبِّرون عنها بعبارات: «رُفع، أُنسي، سُقط...»[٦].

كان مفهوم النسخ في بداية الأمر دالاً على هذه الآيات التي لم يسجّلها الرسولﷺ ضمن القرآن الكريم[٧]؛ بينما اكتسب النسخ في فكر أهل السنة مفهوماً أوسع فيما بعد، ليشمل عدداً من المذاهب والآراء معظمها يذعن بوجود النسخ في المصحف العثماني، باستثناء رأي شاذّ شكّك في وجود آيةٍ منسوخة في القرآن[٨].

علماً أن رواية أهل السنة في خصوص جمع القرآن تختلف تماماً عما مرّ ذكره في هذا الصدد. فهي تدعي بأن القرآن الكريم لم يدوَّن قبل وفاة الرسول في السنة الحادية عشرة للهجرة في كتابٍ واحد[٩]؛ إذْ كان كتّاب الوحي يسارعون إلى تدوين ما يتلقّى الرسولﷺ من وحيٍ فيتلوه عليهم، ومن المؤمنين مَنْ يحفظ جانباً آخر من الوحي أو يدوِّنونه على كلّ ما صلح للكتابة. ووفقاً لهذه النظرية فإن القول بأن القرآن لم يدوّن على هيئة كتاب قبل وفاة الرسولﷺ منطقيّ تماماً؛ لأنه مع وجود الرسولﷺ على قيد الحياة لا يزال الوحي يتنزل عليه، كما يتوقّع نسخ بعض الآيات أيضاً، ولا يمكن جمع الوحي النازل في موضع يكون هو القرآن الكامل[١٠].

كان هناك العديد من المسلمين ممَّنْ حفظوا الوحي، وقرأوه في صلواتهم، وعلَّموا قراءته للآخرين أيضاً. وما دام الرسولﷺ حاضراً، زعيماً للأمّة ومرجعها

الأوحد، فليس ثمّة حاجة إلى مراجعة كتاب أو نصّ فقهي، بل كل هذه المتغيرات طرأت عقب رحيلهﷺ إلى جوار ربّه، فبات من الضروري جمع القرآن.

وإليك ما رُوي في مصادر أهل السنة في هذا الشأن:

بعد وفاة الرسول الأكرمﷺ بسنتين دخل المسلمون حروباً دامية مع المجتمع الغريم «اليمامة» في الصحراء العربية، وهنا بدأ حَفَظة القرآن يستشهدون في الحرب واحداً تلو الآخر(١١). الأمر الذي أثار مخاوفاً بشأن ضياع قسم كبير من نصوص القرآن الكريم مع موت العديد من الحَفَظة. وهذا ما دعا أبا بكر ـ خليفة الرسول الأوّل ـ إلى إصدار أوامره بجمع القرآن، فطلب من صحابة النبيّﷺ وحَفَظة القرآن الإتيان بجميع ما حفظوا أو كتبوا من آيات الذكر الحكيم. فأوعز أبو بكر إلى عمر ـ الخليفة من بعده ـ وزيد بن ثابت ـ كاتب الوحي الشابّ في زمن الرسول ـ بالجلوس على مدخل مسجد المدينة وكتابة ما تؤيِّد نسبتُه إلى الوحي بشهادتين. وهذا ما قاما به فعلاً، باستثناء حالة واحدة قُبلت بشهادة واحدة(١٢). وهكذا تم تدوين جميع أجزاء القرآن بالطريقة ذاتها، وإثباتها على الأوراق(١٣) أو جلد الغزال، لكن لم يتم حتى الآن جمع الآيات في كتابٍ بين دفّتين، ثم إن هذه الأجزاء المجموعة لم تكن في متناول جميع المسلمين الذين دوّنوا الآيات متفرقة غير مجموعة في موضع واحد. وبقيت المدوَّنات هذه عند أبي بكر وعمر، ثم انتقلت إلى حفصة بنت عمر عقب وفاة أبيها. فجاء دور عثمان في خلافته، فأخذ ما كُتب من حفصة، وجمعه في كتابٍ واحد، ونشر منه نسخاً متعدّدة أرسلها إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ثم أمر بحرق أيّ نصّ ينسب إلى القرآن بعد ذلك(١٤). لقد أخذ القوم هذه الحكاية كقضية مسلَّمة في تدوين القرآن الكريم، حتى باتت ـ كما سيمرّ بنا ـ أساساً لرأي المتأخِّرين، وزعمهم بأن القرآن الموجود ليس كامل النصّ.

ثمة روايات عديدة لدى أهل السنّة تدلّ على فقدان جانبٍ من الوحي قبل أن يشرع أبو بكر بجمع القرآن.

فمثلاً يروى أن الخليفة عمر كان يبحث ذات مرّة عن آية معينة يحفظ منها جزءاً، ولا يتذكّرها بشكل كامل، وقد حزن كثيراً على مقتل حافظها الوحيد في

حرب اليمامة، وبالتالي باتت الآية في عداد المفقودات[١٥]. ويبدو أن الخليفة الثاني كان يتحدّث عن آيةٍ أخرى بخصوص حدّ الرجم لكبار السنّ[١٦]، لكنه لم يتمكّن من إقناع أصحابه بإضافتها إلى القرآن الكريم؛ لأنه لم يجِدْ أحداً يؤيِّد رأيه هذا[١٧]، حيث كان يتوجب عليه الإتيان بشاهدين كي يعدّ نصّه من القرآن. وإنّ بعض الصحابة، وحتّى السيدة عائشة، أصغر زوجات النبيّ، ذكروا الآية ذاتها فيما بعد[١٨].

وقد نسب إلى عائشة أنها قالت: إنّ لديها صحيفة كتب عليه آيتان من القرآن؛ إحداهما آية الرجم، تضعها تحت سريرها، وعندما كان الجميع منشغلاً بتجهيز جثمان رسول اللهﷺ دخل حيوان داجن فأكلها[١٩].

كذلك كان عمر يحتفظ بآيات أخرى رأى أنها أسقطت[٢٠] من النصّ أو فقدت، منها: ما ورد في واجب التعامل مع الوالدين[٢١]؛ وبعضها الآخر بخصوص الجهاد[٢٢]. وقد أيَّد مقولة عمر ثلاثة من كبار المختصين بالشأن القرآني، وهم: زيد بن ثابت وعبدالله بن عبّاس وأبيّ بن كعب[٢٣].

وكان أنس بن مالك يتذكّر آيةً نزلت أثناء الحرب ومقتل جمع من المسلمين وحذفت فيما بعد[٢٤].

وقد ادّعى عبدالله بن عمر ـ وهو من علماء عصره[٢٥] ـ وغيره من الفقهاء ممَّنْ جاء من بعده[٢٦] أن هناك من الآيات ما ضاع وفُقدَ قبل أن يُجمع القرآن.

ورُويت أيضاً أخبارٌ مشابهة، ولا سيَّما في خصوص المصحف العثماني، مفادها أن هناك العديد من الصحابة الأوائل قد سمعوا نصوصاً من الوحي على لسان الرسولﷺ مباشرة أو بصورة غير مباشرة، ولم يجدوها ضمن نصوص المصحف العثماني.

فمثلاً: كان أُبيّ بن كعب يتلو سورة البيِّنة على نحو ما ادّعى سماعه عن الرسولﷺ، وقد تضمَّنت زيادة آيتين لم يرِدْ ذكرهما في المصحف العثماني[٢٧].

كما كان يرى أيضاً أن نصّ سورة الأحزاب في واقعه أطول مما هي عليه في المصحف، فيذكر آية الرجم المحذوفة من النصّ الأصلي[٢٨]. وقد أيَّده في ذلك كلٌّ من زيد بن ثابت[٢٩] وعائشة، التي قالت: إن هذه السورة كانت ثلاثة أضعاف على عهد

رسول الله من السورة الحالية ـ وإنْ كان عثمان لم يعثر في عملية جمعه للقرآن إلاّ على هذا القسم المدوَّن في مصحفه[٣٠] ..

وحذيفة بن اليمان ـ الذي عثر على سبعين آية سقطت من مصحف عثمان، وهي آيات كان يتلوها على عهد رسول اللهﷺ[٣١] ـ أيضاً كان يقول بأن سورة البراءة الموجودة في المصحف ليست إلاّ ربعاً[٣٢] أو ثلثاً[٣٣] مما كانت عليه في زمن رسول اللهﷺ. وقد أيده في ذلك مالك بن أنس، أبرز فقهاء القرن الثاني، ومؤسِّس المذهب المالكي[٣٤].

وأيضاً ثمة روايات تنهي إلى اختلاف في حجم سورتي الحجر والنور[٣٥].

وكان أبو موسى الأشعري يستذكر السورتين المطوَّلتين ـ ولا يتذكَّر منها سوى آيةٍ واحدة لكلّ واحدة ـ، ولم يعثر عليهما في المصحف العثماني[٣٦]. وهذه هي إحدى الآيتين: «لو أن لابن آدم واديين من ذهبٍ لابتغى إليهما وادياً ثالثاً». وقد رُوي عن صحابةٍ آخرين، أمثال: أبي بن كعب[٣٧] وابن مسعود[٣٨] وابن عباس[٣٩]، تأييدهم للآية المذكورة.

وأضاف مسلمة بن مخلد الأنصاري آيتين أخريين أُسقطتا من المصحف أيضاً[٤٠].

أما السيدة عائشة فقد ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك، فذكرت آية ثالثة أيضاً[٤١].

وقد ورد في مصاحف أبي بن كعب[٤٢] وابن عبّاس وأبي موسى الأشعري[٤٣] سورتين من السور القصار عُرفتا بـ (الحَفْد) و(الخلع). ويبدو أن الخليفة عمر[٤٤] وسائر الصحابة[٤٥] كانوا على علمٍ بالسورتين، لكنْ لا وجود لهما بين صفحات المصحف.

كما لم يشتمل مصحف ابن مسعود على سورة الحمد وسورتي الفلق والانشقاق[٤٦]، وإنْ كان هذا المصحف يشتمل على كلماتٍ وعبارات إضافية لم يرِدْ ذكرها في المصحف العثماني[٤٧]. وقد أثبت ابن مسعود وغيره من الصحابة آيات أخرى في مصاحفهم تختلف عما كانت عليه في المصحف العثماني[٤٨].

وهكذا وردت الأخبار عن عليّ‌عليه السلام وجمعه القرآن عقب وفاة الرسول الأكرمﷺ تامّاً بجميع أجزائه[٤٩]، ثم عرضه على الصحابة فرفضوه، فعاد به إلى

داره(٥٠). وتدل هذه الأخبار على مسألةٍ هامّة مفادها وجود اختلاف شاسع بين سائر المصاحف آنذاك.

وعلى أيّ حال فقد درج المجتمع الإسلامي على سنّته ـ القائمة على ذاكرة المسلمين الأوائل، والاقتصار على روايات بعينها ـ فتمّ التوافق على أن المصحف الرسمي للقرآن الكريم هو ما نشره الخليفة عثمان في عهده، وأمر بمنع قراءات القرآن الأخرى. ولا شكَّ في وجود اختلاف بين المصحف العثماني وسائر المصاحف الأخرى القديمة، كما هو الحال بين المصاحف القديمة نفسها. وبغضّ النظر عن القضايا الأخرى فإن هذا الاختلاف هو الذي فرض ضرورة تدوين المصحف العثماني، واتّفاق الجميع عليه.

ويمكن القول: إنه كان مع الرسول‘ من الصحابة الأوائل مَنْ يحفظ نصوصاً من الوحي ـ ولا سيَّما أولئك الذين التحقوا به في مكّة من الجيل الطليعي ـ، إلاّ أن الرسول‘ قد نفى أن يكون ما حفظوا قرآناً. كما يتوقع أن يكون مصحف علي× ـ وهو من أكمل المصاحف وأتمّها ـ قد طرح على عثمان كمصحفٍ رسمي للمسلمين، ولم يحظَ بقبوله، ففضل جمع الأجزاء المتفرّقة من جديد عبر تتبُّع سائر المصاحف الموجودة، الأمر الذي قد يدعو عليّاً× إلى الإعراض عن عرض مصحفه على كتّاب المصحف العثماني. وقد رُوي أيضاً عن الصحابي عبد الله بن مسعود أنه اعتزل ونأى بنفسه عن عملية التدوين، ورفض تقديم مصحفه أيضاً(٥١). ويبدو أن الرواية المذكورة آنفاً حول تدوين أوّل مصحف يكتنفها الكثير من الغموض من زوايا أخرى(٥٢)؛ فإنها، وعلى الرغم من أهمّيتها، لم تذكر في أيٍّ من كتب فقهاء القرن الثاني وبدايات القرن الثالث(٥٣). ويبدو أن بعض تفاصيلها تبلورت بعد مرحلة أمر عثمان بالتدوين(٥٤). فهناك أخبارٌ كثيرة تؤكّد انعدام أيّ محاولة للتدوين قبل عصر عثمان(٥٥). وهذا ما يؤيّد من جهة أخرى الأخبار التي تنصّ على مبادرة عثمان في التدوين أيضاً(٥٦). كما يعتري الرواية المذكورة في صيغها المتعدّدة نوعٌ من التناقض أحياناً في تناولها لبعض تفاصيل القصّة، من قبيل: اسم الصحابي الذي قبلت شهادته منفردة(٥٧)، والاختلاف الحاصل في بعض الآيات الخاصة(٥٨). يُضاف إلى ذلك أن هذه الروايات

المتناقضة قد نسبت إلى زيد بن ثابت دوراً في عملية التدوين[٥٩]. إن زيادة فقرة شهادة أحد الأشخاص، مع الاستشهاد بحادثة القصّة المعروفة عن خزيمة ذي الشهادتين، وقبول الرسول صلى الله عليه وآله شهادته المنفردة، لهي محاولةٌ واضحة في إضفاء نوعٍ من الشرعية على مجمل الرواية[٦٠].

كما جاء في نصٍّ آخر للرواية أن الخليفة عمر قبل بشهادة شخصٍ مجهول من الأنصار على أساس تأييد صحّة محتوى ما قاله من قَبْلُ عمر نفسه؛ لأنه وصف الرسول صلى الله عليه وآله بأمورٍ تصدق عليه فعلاً[٦١].

وهكذا رُوي أيضاً قبول آيات أخرى بداعي أن عمر[٦٢] أو عثمان[٦٣] أو زيداً[٦٤] أيّد سماعها عن الرسول صلى الله عليه وآله.

وكان الخليفة قد أمر بقبول شهادة كلّ شخص شريطة أداء القسم بأنّ ما يطلب تدوينه كان قد سمعه من لسان الرسول صلى الله عليه وآله فعلاً[٦٥].

وبناءً عليه فإن هذه الحكاية تتعارض مع العديد من الأخبار التي تقول[٦٦] بأن جملة من الصحابة ـ ولا سيَّما الإمام عليّ وعبد الله بن مسعود وأبيّ بن كعب ـ كانوا قد دوَّنوا القرآن[٦٧]. ثم إن وضع هذه القصة هي محاولة جليّة ومشكوكة في دعم موقف الخلفاء الثلاثة من خلال فرضية تدوين كتاب الله (كتاب المسلمين الرسمي)، وإبعاد علي عليه السلام عن خضم الأحداث؛ لأن هذه القضية الأخيرة إذا ما قورنت بالروايات المذكورة حول تدوين القرآن عقب وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله من قبل الإمام علي عليه السلام فإنها قد تكشف عن خلفيّات القصّة بأكملها. وبملاحظة بعض الحيثيات السياسية في صدر الإسلام والمواضيع الجدلية الخلافية المتلاحقة التي طرأت على المجتمع الإسلامي يمكن القول بوجود تسلسل مرحليّ لتبلور الكلام المذكور. ويبدو أن القرن الأول كان قد شهد انتشار شائعة تفيد بأن الإمام علي عليه السلام تخلَّف عن الاجتماع الذي اختير خلاله أبو بكر للخلافة، ثم بايعه في وقتٍ لاحق. وبمرور الأيام فسَّر أتباع عليّ عليه السلام هذا التأخُّر في البيعة دليلاً على اعتراض الإمام عليه السلام على اختيار أبي بكر، وتمّ العمل على استنتاج مثل هذا التأويل؛ بغية أن يكون أساساً في ردّ مزاعم الفريق المقابل بدعوى تحقُّق إجماع القوم على خلافة أبي بكر. وأغلب الظنّ أن هذا الرأي كان قد ظهر في

عصور متقدّمة جداً، قد يكون قبل سقوط الدولة الأموية، أي على أعتاب القرن الثاني وظهور الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية[٦٨]. ولكنْ عقب سقوط الأمويين لم يعُدْ بالإمكان التغاضي لمدّة أطول عن موقف عليّ، وصار لا بُدَّ من إعداد العدة لمواجهة تبعاته. وهناك العديد من الروايات كانت قد علّلت غياب الإمام علي عن بيعة أبي بكر باعتكافه في منزله؛ لغرض تدوين القرآن الكريم[٦٩]. وعليه فإن الاحتمال الأكبر[٧٠] يؤيِّد فرضية أن تكون هذه الروايات جاءت كمقدّمة في الدفاع عن مثل هذا الموقف[٧١]؛ ليستدل أهل السنّة على أنّ تأخّر علي لم يكن بداعي المعارضة. وهنا يروى أن أبا بكر حين سأل علياً عن تخلُّفه في البيعة قال له: قد آليت يميناً أن لا أرتدي إلاّ للصلاة حتّى أجمع القرآن[٧٢].

ومع هذا فإن هذه القصة كانت كفيلةً بخلق مشاكل أخرى تواجه المدافعين عن الخلفاء؛ لأنها تضيف فضيلةً أخرى إلى فضائل علي، مما يعضد موقف الشيعة في ادّعاء أولويّته بالخلافة. فبالإضافة إلى جميع فضائله كان عليّ هو الشخص الوحيد الذي بادر إلى تدوين القرآن عقب وفاة الرسول الأكرم[٧٣]. وكانت هذه القضية بمثابة سلاح موقوت بأيدي أتباع الإمام عليّ عند المنازلات المذهبية مع الآخرين. فمن الممكن أن يتّخذوها دليلاً في وجه أتباع عثمان في ردّ مدّعاهم بكون عثمان هو مَنْ جمع القرآن لأوّل مرّة، الأمر الذي خلق لهم إشكالية جديدة تجبرهم ـ كما في كلّ مرة ـ على مواجهة الشيعة بوضع روايات تشكّك في أفضلية عليّ وأهل بيت الرسول. وإليك أمثلة على ذلك[٧٤]:

١ـ جاء في أخبار الرسول أنه كثيراً ما كان يختار في المؤاخاة[٧٥] بين أصحابه علياً أخاً له[٧٦]. فجاءت في المقابل رواياتٌ تسلب منه الفضيلة إلى أبي بكر[٧٧]. لكنْ مما يُتَّفق عليه أن الرسول كان قد عقد مؤاخاةً بين أبي بكر وعمر[٧٨]. وجاء في روايات أخرى أن الرسول كان يفضِّل في اختيار خليل له أن يكون أبا بكر تحديداً[٧٩]. وواضحٌ أن هذه الأخبار موضوعةٌ من أجل الردّ على روايات المؤاخاة الحاصلة بين الرسول وعليّ.

٢ـ يعتقد أتباع عليّ أنه كان أفضل صحابة رسول الله؛ وذلك لما تنصّ

عليه العديد من الأخبار والأحداث على عهد الرسولﷺ. لكنْ في الجهة المقابلة تؤكّد الروايات العثمانية على أن أفضل الصحابة هم أبو بكر وعمر وعثمان حصراً، أما بالنسبة إلى سائر الصحابة فلا تفاوت بينهم إطلاقاً[٨٠].

٣. جاء في الحديث المتواتر عن الرسولﷺ أن سبطَيْه الحسن والحسين هما سيدا شباب أهل الجنة[٨١]. كما هناك رواية مشابهةٌ بحقّ الإمام عليّ؏ أيضاً[٨٢]. لكنْ في المقابل جاء الحديث بوصف أبي بكر وعمر على أنهما سيّدا كهول أهل الجنة[٨٣].

٤. في الخبر المتواتر عن الرسولﷺ أنه قال: أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها[٨٤]. وهنا يظهر كلامٌ آخر يقول بأن أبا بكر قوام تلك المدينة، وعمر جدارها، وعثمان سقفها[٨٥].

٥. رُوي في السنوات الأولى لإقامة النبيﷺ في المدينة أن الصحابة عمدوا إلى بناء منازلهم قريبة من مسجد النبيّﷺ؛ حرصاً على صلاة الجماعة خلفه، ففتحوا لهم أبواباً تتّصل بالمسجد مباشرة. ووفقاً للخبر المتواتر أمر الرسول فيما بعد بإقفال جميع الأبواب إلاّ باب بيت علي؏، وهو في الواقع بابٌ إلى بيت ابنة الرسول فاطمة؏[٨٦]. وعلى الرغم من أن هذا الاستثناء لم يكن في صدد بيان فضيلة لعليّ؏ لكننا نسمع خبراً قادماً يقول بأن المستثنى باب بيت أبي بكر[٨٧].

٦. أجمع الرواة على أن حادثة المباهلة التي وقعت أواخر أيام الرسولﷺ بينه وبين نصارى نجران[٨٨] كان قد اصطحب خلالها كلاً من عليّ وفاطمة والحسن والحسين[٨٩]، وبهذا يكون الرسول قد سار على العرف السائد لدى العرب في عملية المباهلة، والتي تتطلّب حضور الطرفين مع عوائلهم. مع ذلك نجد رواية في المقابل تنصّ على أن الرسول كان قد خرج للمباهلة بصحبة أبي بكر وعمر وعثمان، بالإضافة إلى عوائلهم[٩٠].

٧. جاء في الخبر المتواتر أن الرسولﷺ وصف فاطمة وعلياً والحسن والحسين بأنهم أهل بيتي[٩١]. وهو الوصف الذي يتّفق عليه جميع رجال الحديث الأوائل[٩٢]. لكن ثمة رواية عثمانية النزعة أضافت إلى كون عليّ وفاطمة والحسن والحسين أهل بيت

رسول الله أنّ أبا بكر وعمر وعثمان وعائشة أهل بيت الله[٩٣].

يمكن القطع باحتمال أن يكون هذا الأسلوب متَّبعاً في وضع الروايات في قضيّة تدوين القرآن الكريم على يد الإمام عليّ‏ﷺ أيضاً. إن القصة المذكورة ـ تدوين القرآن في عهد عثمان ـ إنّما حيكت في إطار مقابلة الشيعة بالمثل. ويبدو أن عملية الوضع بدأت بادّعاء كون عثمان هو الشخص الوحيد الذي جمع القرآن من بين سائر صحابة رسول الله‏ﷺ[٩٤]. في حين ذهب البعض الآخر إلى أبعد من ذلك، فادّعى أن عليّاً‏ﷺ توفي قبل جمع القرآن[٩٥]، والحقيقة أنّه‏ﷺ لم يدرك التدوين وحَسْب، بل عاصره لسنواتٍ طويلة أيضاً.

وجاء في روايةٍ أخرى أن أوّل مَنْ جمع القرآن هو سالم ـ غلام أبي حذيفة ـ، وأنه أقسم عقب وفاة الرسول‏ﷺ أن لا يرتدي رداءه قبل الفراغ من جمع كتاب الله[٩٦]. وهي القصة ذاتها المنسوبة إلى عليّ‏ﷺ. وذكروا عن سالم أنه قتل في حرب اليمامة[٩٧].

وكذلك من الروايات ما يذكر أنّ أبا بكر هو أوّل مَنْ جمع القرآن[٩٨].

لقد نتج عن توظيف الاعتقاد السائد حول تدوين المصحف الرسمي في عهد عثمان بحضور زيد بن ثابت، وإقحام اسم أبي بكر في العملية، أن ذاع صيت هذا الخبر ليحتلّ مكانة مرموقة، ويصل به المطاف إلى ما ذكرناه.

وقد خصّص دوراً أيضاً لعمر في هذا السياق.

نتيجةٌ غير مرغوب فيها

يحتمل أن تكون الشائعات القديمة الدالّة على أن الصحابة كانوا يحفظون آيات من الوحي لم ترد في مصحف عثمان قد مُحيت من ذاكرة الناس، وتمّ التركيز على المصحف العثماني حصراً. وقد يكون تمّ ذلك قبل أن تحاك القصة المذكورة. ومع ترسيخ القول بانعدام أيّ نصّ كامل للقرآن عند وفاة الرسول‏ﷺ باتت مصداقية القرآن ـ كتاب المسلمين المقدّس والمسلّم به من قبل سائر الفرق والمذاهب ـ أمام تحدٍّ كبير. وكان من إفرازات هذه التحديات انتشار بعض القصص والأفكار بين أهل السنّة[٩٩]، والتي رواها العديد من الثقات، وقد أخذت الأحاديث حول النقصان

والتبديل في القرآن تتّسع بمرور الأيام، حتّى باتت من المواضيع المستقلّة التي كتب فيها العديد من المؤلّفات[١٠٠].

إن مسألة القول بنقصان المصحف العثماني نتيجة طبيعية لمفاد رواية وضعها أهل السنة ـ في أغلب الظنّ ـ على غرار المساعي الطائفية في مواجهة الفرقة الأخرى. وعليه فإن هذا الرأي كان من المفاهيم غير المرغوبة في بادئ الأمر[١٠١]. ولم تَحْظَ بعض مبتنيات هذا الرأي بتأييد أيٍّ من الفرق الإسلامية، من قبيل: ادّعاء الإضافة على نصّ مصحف عبد الله بن مسعود[١٠٢]، وكان القول بزيادة ما ليس هو بقرآن مقدّمة استغلّتها بعض المجاميع الصغيرة الخارجة، لتدّعي ما هو أعظم من ذلك، وهو نفي نسبة سورة يوسف إلى القرآن[١٠٣].

بالتالي تضافرت هذه الجهود لتخلف لأهل السنة جملةً من المشاكل، الأمر الذي أوصل خصومهم إلى استدلالٍ جديد ضدّهم، مفاده التلاعب في كتابة المصحف العثماني. وهذا ما ينطبق أيضاً على موقف الشيعة المشكّك في ملابسات وظروف انتشار المصحف العثماني، مع الإذعان بفرضية أن يكون القائمون على التدوين قد تلاعبوا في تدوين النصّ القرآني. ورداً لهذا المحذور أخذ فقهاء أهل السنّة وعلماؤهم يتجنّبون نقل هذا النوع من الأخبار، مؤكّدين في المقابل على نفي التحريف عن القرآن جملة وتفصيلاً، ثم عمدوا فيما بعد إلى منع تداول هذه الروايات القديمة، والاستشهاد بها، حتّى لو كان في رواتها ثقات[١٠٤].

مآل الحكاية

وفقاً لهذه المجريات تحول القول بالتحريف ـ الذي انطلق من الوسط السني ـ شيئاً فشيئاً إلى مدّعى مرفوض لدى أهل السنة. لكن مع هذا لم يكن بإمكانهم غضّ الطرف عن جميع الأخبار والروايات الحاضرة في مصادرهم في هذا الصدد؛ لأن معظمها ينتسب إلى رواةٍ ثقات معترف بهم. هنا لجأ أهل السنة إلى تقديم تصنيف جديد لمفهوم النسخ؛ تعليلاً لغياب ما حُذف من المصحف العثماني. وهذا يدلّ على أنه وبالرغم من حذف الآية إلاّ أن الناس كانوا لا يزالون يتذكّرونها[١٠٥]. وتجدر الإشارة إلى أن

هذه النظرية لا تزال حاضرة إلى عصرنا الحالي[١٠٦].

الفكر الشيعي في القرآن ـــ

حسب المعتقد الشيعي فإن أساس الإيمان قائم على ولاية الأئمة وأهل بيت النبيّ (العترة أو أهل البيت). وتعد الولاية العنصر الأهم والأبرز في الشريعة[١٠٧]. وكان الشيعة الأوائل يؤمنون بتقوى عليّ عليه السلام التي لا مثيل لها، وأنه الأفضل في خلافة رسول الله صلى الله عليه وآله، وأنه يأتي من بعده أئمة من صلبه، وهم الحكّام الحقيقيون في عصورهم، على الرغم من أنّ القرآن لم يذكر أيّاً من هذه المفردات. وهذا ما دعا أعداء الشيعة في البداية إلى الاعتراض والتساؤل: إذا كان عليّ وبناؤه بهذا المستوى من الأهمية والمكانة فلماذا لم تَرِدْ أسماؤهم في القرآن؟[١٠٨]. وقد ذكرنا في موضوع تدوين القرآن أنه جاء في روايات أهل السنّة أن رواية المصحف القديمة كانت تشتمل على عبارات تحمل اسم علي عليه السلام، وتبيّن مكانة أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله، وقد حذفت من نصوص المصحف العثماني. وإليك أمثلة على ذلك:

١ـ الآية ٦٧ من سورة المائدة: ﴿**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ**﴾. تؤكّد روايات أهل السنة[١٠٩] والشيعة على أن هذه الآية نزلت في حجة وداع رسول الله للسنة العاشرة للهجرة في مكّة المكرمة. وهي في بيان فضل علي عليه السلام، وأن الرسول صلى الله عليه وآله أعلن بعد ذلك علياً مولى للمسلمين. وإنْ كان مدلول المولى محل خلاف بين الفريقين.. لكنْ مع هذا لا ترى ذكراً لاسم عليّ في الآية الشريفة أو في سائر آيات الكتاب المجيد. وهنا رواية تنصّ على أن اسم علي عليه السلام ورد في الآية حسب مصحف ابن مسعود، فهو كان يتلو الآية على النحو التالي: «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربّك أنّ عليّاً مولى المؤمنين»[١١٠].

٢ـ سورة آل عمران، الآية ٣٣: ﴿**إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾. وتمتد القائمة في مصحف ابن مسعود لتشمل أهل البيت أيضاً[١١١].

٣ـ سورة الواقعة، الآيات ١٠ ـ ١٢: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ◆ أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ◆ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾؛ سورة المؤمنون، الآيات ٨ ـ ١١: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ◆ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ◆ أُوْلَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ◆ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾. وكان في مصحف ابن مسعود وأبيّ بن كعب وربيع بن خثيم عباراتٌ مختلفة تربط بين الآيتين: «أما السابقون إلى الإيمان بالنبيّ هم علي وأولاده، أولئك الذين اصطفاهم الله من الصحابة، وولاّهم على الناس، لهم الغلبة، وهم الوارثون»[١١٢].

٤ـ سورة الفرقان، الآية ١: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً﴾. وللآية تتمّةٌ في مصحف أبيّ بن كعب على هذا النحو: «تبارك الذي أنزل الفرقان على الرسول وأهل بيته الذين ورثوا علم الكتاب، ليكونوا منذرين للعالمين»[١١٣].

٥ـ سورة النور، الآية ٣٥: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاء وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ووردت الآية في مصحف ابن مسعود على نحوٍ مختلف: «نور مَنْ آمن به وأحبّوا أهل بيت النبيّ مثل نوره...»[١١٤].

وهكذا يُروى أن ذكر عليّ وأهل البيت كان ورد في المصاحف القديمة. فمن أمثلة ذلك ما جاء في مصحف ابن مسعود في الآية ٢٥ من سورة الأحزاب[١١٥]، الآية ٥٦ من سورة الأحزاب[١١٦] ـ وهذه الآية واردة أيضاً في مصحف معاذ بن جبل[١١٧] ـ، والآيات ٢٢ و٢٣ من سورة الشورى[١١٨]؛ الآية ٨ من سورة الحشر[١١٩]؛ الآية ١٤ من سورة الصف ـ وفقاً لقراءة ربيع بن خثيم[١٢٠] ـ؛ الآية ٢٦ من سورة المدثر[١٢١]؛ الآية ٤ من سورة

لقد كانت هذه الأخبار بمثابة السلاح النافذ بيد متكلّمي الشيعة الأوائل في الرد على المخالفين، والاستدلال على أنه إذا لم يتمّ تغيير النص القرآني لكان بوسع عامة الناس الوصول إلى دليل وبرهان أحقّية أهل البيت[١٢٣]. وكثيراً ما يأتي الحديث

عن تعدُّد القراءات عند أهل السنة في المحاجات الشيعية السنية. وتدّعي رواياتهم بخصوص تدوين القرآن أن قسماً من القرآن فُقد بموت بعض الحَفَظة، أو كان ضحية لحيوانٍ داجن اعتاد أكل الأوراق المكتوب عليها بعض الآيات، كما ورد ادّعاء أهل السنة بخصوص الحجم الواقعي لبعض السور في كتاب سُلَيْم بن قيس ـ وهو في الأصل من مصادر الشيعة إبّان القرن الثاني ـ خلال النقاشات الجدلية ضدّ الخلفاء الثلاثة[١٢٤].

يبدو أن اثنين من كبار متكلّمي الشيعة ـ أواخر القرن الثاني ـ كانا قد استدلاّ برأي أهل السنة في التحريف خلال مساجلاتهم مع أرباب الفرق الأخرى، وهما: هشام بن الحكم[١٢٥]؛ وهشام بن سالم[١٢٦]. ويُقال أن أبا عيسى الورّاق(٢٤٧هـ/٦٢ ـ ٨٦١م) ـ وهو من المتكلّمين الجدليين ـ كان قد ألّف كتاباً شيعي النزعة بعنوان «الحكم على سورة لم يكن»[١٢٧]، ويتضح من العنوان هذا أنه جاء ردّاً على أهل السنة[١٢٨] بخصوص الحذف الحاصل في سورة البيِّنة، وذلك بالاعتماد على رواياتهم. ويرى البعض أن نصها كان يشتمل على أخبار مناهضة لبعض وجهاء قريش[١٢٩].

لحل هذه الأخبار كانت مادةً لاحتجاج بعض علماء الشيعة، وإثبات أن هذه السورة كانت تشتمل على ذكر بعض الصحابة أيضاً. يذكر أن الفضل بن شاذان النيشابوري(٢٦٠هـ/٨٧٣م) كان قد أفرد باباً من كتابه (الإيضاح) للردّ على الحشوية (أهل الحديث) من أهل السنّة؛ وذلك بسبب نقل هذا النوع من الروايات القادحة بمصداقية النصّ القرآني[١٣٠]. كما ردّ على استدلالات الحشوية على ما زعموه سنة رسول اللهﷺ بتساؤلٍ محرج يقول: هل يعني هذا أنّكم فقدتُم جزءاً كبيراً من القرآن في مقابل حفاظكم على السنّة [روايات الرسول][١٣١]؟!

تجدر الإشارة إلى أن الآراء والروايات التي كان يتداولها رواة أهل السنة لم تدخل منظومة التشيع حتّى النصف الأول من القرن الثالث، وهذا من قبيل ما جاء في كتاب المحاسبي(٢٤٣هـ/٨ ـ ٨٥٧م) بخصوص الشيعة في زمانه، حيث ذكر بأن الشيعة لامت عثمان على حرق المصاحف وبعض آياته، إلاّ المصحف الذي دوّنه على عهده[١٣٢].

ووفقاً لرواية المحاسبي فإن الشيعة كانت معترضة على عمل عثمان من منطقٍ فقهي، وهو رفضهم لظاهرة إحراق كتاب الله وابتداعها، وهو أمرٌ مسيء لحرمة

القرآن وقداسته[١٣٣]، فكان الأجدر ـ من وجهة نظرة العقيدة الشيعية ـ أن يدفن ما لا ضرورة فيه، ويُغسل بالماء فيمحى، ولا يحرق. ومن الواضح أن هذا الموقف يستبطن وجهة نظر مفادها التلازم بين حرق القرآن والذنب الحاصل جرّاء هذا الفعل، أي إن حرق كتاب الله عملٌ محرّم لا يجوز فعله مهما كان، ولا بُدَّ من إبعاد القرآن عن النار والحرق دائماً[١٣٤].

وكما هو ظاهرٌ فإن المحاسبي لم يتطرَّق أبداً إلى قول الشيعة بالحذف والتغيير في النصّ القرآني. ويشبه رواية المحاسبي المتصوِّف موقف الجاحظ المتكلِّم، الذي اتّهم الشيعة في عصره بميلهم إلى هذا القول[١٣٥]. وتدلّ هذه الروايات على مسألة هامة مفادها أن مصادر القرن الثالث ما زالت تنظر إلى مسألة التحريف كقضية جدلية حاضرة على طاولة نقاش متكلّمي الشيعة، وأن بعض الشيعة، ممَّنْ كان الجاحظ قريباً منهم، كانوا يتناولون الموضوع في سجالاتهم مع المعتزلة كمقدّمة للمجادلة والاحتجاج، ولم يكن هذا الرأي عقيدةً لجميع فئات الطائفة الشيعية؛ كي يتسنّى للمحاسبي ذكر ذلك.

حقيقة الموقف الشيعي

يرفض أئمّة الشيعة وفقهاؤهم في القرن الثاني فكرة أن يكون قد طرأ على النصّ القرآني تغيير أو تبديل. وهذا ما يتجلى أكثر عبر الاستدلال بالقائمة العريضة لاحتجاجاتهم على الخلفاء الثالثة، حيث لم يتّهموهم بتحريف القرآن أبداً[١٣٦]، بل كانوا يؤكّدون على أن الخلفاء حفظوا القرآن، وحرّفوا في تفسيره[١٣٧]. وكان جهد الأئمة منصبّاً على تفادي المشاكل التي قد تفرزها لنا روايات أهل السنّة التي مر ذكرها.

فعلى سبيل المثال: كانوا يفسِّرون بعض الروايات بنحوٍ يدعم مصداقية المصحف العثماني. فقد رُوي عن علي عليه السلام أن بعض القرآن نزل في أهل البيت، والبعض نزل في أعدائهم[١٣٨]. وكان لهذا التقسيم الثنائي أن يوهم البعض بحدوث حذف في المصحف العثماني لدواعٍ سياسية، لكنْ يأتي التأويل من قبل الأئمّة مخالفاً لهذا

المنحى تماماً، ومفاده أن كلّ آيةٍ تتحدث عن المكارم فهي لأهل البيت، وكل آية تتحدث عن الشر وذمّه فهي لأعدائهم(١٣٩). كما وردت رواياتٌ أخرى عن الأئمة عليهم السلام ترفض رفضاً قاطعاً ما تتناقله بعض الروايات السنّية المتقدّمة من أن اسم علي وأهل البيت كان موجوداً في الآيات القرآنية، ثم حذف منها لاحقاً، مؤكّدةً في الوقت نفسه على أن علياً عليه السلام وأهل البيت كانوا سبباً في نزول بعض الآيات الشريفة(١٤٠).

كما رفض الأئمّة عليهم السلام قراءة ابن مسعود(١٤١) التي تتعارض مع ما ورد في مصحف عثمان؛ حيث إن الروايات العديدة الواردة في هذا المجال لا تبقي مجالاً للشكّ في إثبات عقيدتهم الراسخة بقبول المصحف العثماني. وكثيراً ما كانوا يلقّنون أتباعهم بأن القرآن هو كلمة الله العليا(١٤٢)، والمصدر الأعلى للدين(١٤٣)، وأنه المعيار الأوحد في تمحيص كذب بعض الروايات(١٤٤)، وأنه لا يوجد أيّ خطأ أو تحريف في كتاب الله. وكانوا عليهم السلام يؤكّدون على أن القرآن هو حبل الله المتين الصالح لكلّ مكان وزمان، وهو البرهان الأزليّ، والحقيقة الجامعة لجميع البشر(١٤٥).

أما النقطة الوحيدة التي اختلف فيها رأي الأئمة عليهم السلام عمّا ورد في المصحف العثماني فهو ما يتعلّق بسور الضحى والانشراح، وقريش والفيل؛ حيث يرى الأئمّة(١٤٦) ـ وتبعهم فقهاء الشيعة إلى يومنا هذا(١٤٧) ـ أن سورتي الفيل وقريش هما سورةٌ واحدة، كما يثبته مصحف أُبيّ بن كعب(١٤٨)، كما يعتقدون أيضاً باتّحاد سورتي الضحى والانشراح في سورةٍ واحدة. وهذا هو رأي قسمٍ من أهل السنّة، أمثال: عمر بن العزيز؛ وطاووس بن كيسان التابعي(١٤٩).

ملابسات نسبة التحريف إلى الشيعة

رغم كلّ ما قيل وثبت كانت العديد من القراءات والروايات والأفكار السنية قد تغلغلت إلى روايات الشيعة، فنسبت إليهم خطأً. ومعلومٌ أن الكثير من تلك الروايات الشيعية إنما هي صورة طبق الأصل لما ذكر في أدبيات الحديث عند أهل السنة، وورد في كتبهم أيضاً. ومن ذلك القولُ بقراءة ابن مسعود، التي تقول بإضافة أهل البيت إلى آل إبراهيم وآل عمران في الآية ٣٣ من سورة آل عمران(١٥٠). وهكذا بالنسبة إلى القول

بإقحام ذكر أهل البيت في سائر الآيات الأخرى(١٥١)، مع استثناء اسم علي عليه السلام في بعض الموارد(١٥٢)؛ أو القول بأن آيات القرآن الحالي أقلّ ممّا كان في النصّ الأصلي(١٥٣)، وأن النص الأصلي كان مشتملاً على آية الرجم(١٥٤)، أو دعوى آية واديين من الذهب(١٥٥) في سورة الأحزاب(١٥٦)، أو أن سورة الأحزاب(١٥٧) والبيّنة(١٥٨) كانتا أطول ممّا هما عليه اليوم. إنّ جميع هذه الآراء كانت سائدة لقرنَيْن من الزمن في الفكر السنّي، سوى أنه في هذه المرحلة قد يعثر عليها في بعض كتب الشيعة بسند بعض رجال الشيعة، وأحياناً بسلسلة من السند تصل إلى رجال غير الشيعة، بل من المتشيّعين(١٥٩).

والعامل الآخر الذي لعب دوراً في تسلُّل هذه الروايات إلى أدبيات الشيعة هو الرغبة الجامحة في تحقيق ذلك لدى بعض التيارات الإلحادية المغالية من الفرق الشيعية(١٦٠). فقد عمد الغلاة إلى توظيف مثل هذه الأخبار في مواجهة جناح الشيعة المعتدل في زمانهم. وبهذا بدأت روايات التحريف السنية تشقّ طريقها إلى المصادر الشيعية، عن طريق جملةٍ من الرواة، أمثال: محمد السياري(١٦١) ـ وهو المرجع الأخير لأكثر من ثلث مجمل الروايات الواردة في مصادر الشيعة(١٦٢) ـ؛ ومحمد بن حسن بن جمهور العمي البصري(١٦٣)، وكلاهما عاش في أواسط القرن الثالث؛ ومفضل بن عمر الجعفي(١٦٤)؛ ويونس بن ظبيان(١٦٥)؛ والمنخل بن جميل الكوفي(١٦٦)، وجميعهم من رجال نهايات القرن الثاني، وقد عُرفوا بأفكارهم الإلحادية والغلوّ في العقيدة، الأمر الذي فصلهم تماماً عن حركة التشيُّع في ذلك الزمان، وهكذا في الأزمان والعصور المتلاحقة(١٦٧).

في الواقع كانت جميع المواضيع المرتبطة بهذه القضية قد تبلورت إثر ردود أفعال الغلاة داخل الوسط الشيعي في النصف الأول من القرن الثالث، وذلك بالانطلاق من صميم الروايات التي يُمضيها رجال أهل السنّة ـ والتي تسير على غرار الأحاديث السنية ـ. وهكذا حاول الغلاة بذل جهود أكبر في حالات أخرى مشابهة، من قبيل القول بإضافة اسم عليّ عليه السلام أو ذكر أهل البيت عليهم السلام في آيةٍ من الآيات؛ بغية خلق مدّعى يقول بوجود حالة أو أكثر للحذف في القرآن الكريم. وهو يحكي ملاحظة الصورة

الكاملة لمثل هذه المحاولات البائسة في كتاب (القراءات)، للسياري، والمشهور أيضاً باسم (التنزيل والتحريف).

الانقسام في المواقف

على أعتاب منتصف القرن الثالث مال العديد من محدِّثي الشيعة إلى القول بتأييد هذه الأخبار، فتبعوا نظراءهم من السنّة إلى القول بوقوع الحذف والتغيير في القرآن، أمثال: المحدِّث علي بن إبراهيم القمّي(كان حياً حتّى عام ٣٠٧هـ/٩٢٠م)، وسعد بن عبد الله الأشعري(٢٩٩ـ ٣٠١هـ/١٢ ـ ٩١٤م)، في حين اكتفى غيرهم من الفقهاء بنقل الروايات، دون الإشارة إلى تأييدها سنداً ومتناً، أمثال: محمد بن مسعود العياشي(أواخر القرن الثالث)، ومحمد بن يعقوب الكليني(٣٢٩هـ/٩٦١م تقريباً)[١٦٨].

ومع هذا كله لم يتحقّق إجماع بين المحدِّثين الشيعة بهذا الخصوص. فقد كان الفقيه ابن بابويه(٣٨١هـ/١ ـ ٩٩٢م)، وهو ممثِّل جناح العلم والتقوى بين المحدِّثين[١٦٩]، برأيه الكاشف عن موقفهم، يرفض وبشدّة هذا الرأي. تكشف مكانة ابن بابويه العقيدة السائدة بين معاصريه من الشيعة، حيث يقول: «اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيّه محمدﷺ هو ما بين الدفّتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك... ومَنْ نسب إلينا أنّا نقول: إنه أكثر من ذلك فهو كاذبٌ»[١٧٠].

كما أشارت كتب الملل والنحل السنّية إلى انعدام الإجماع بين فقهاء الشيعة آنذاك على هذا الموضوع. وكان أبو الحسن الأشعري(٣٣٤هـ/٩٣٦م) في كتابه (مقالات الإسلاميين) قد صنَّف آراء الشيعة في عصره إلى قسمين[١٧١]: «فرقة يزعمون أن القرآن قد نقص منه، وأما الزيادة فذلك غير جائز، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غيِّر منه شيءٌ ممّا كان عليه؛ والفرقة الثانية تقول: لم يغيَّر ولم يبدَّل»[١٧٢]. وجاء في تنويه، للشريف المرتضى(٤٣٦هـ/١٠٤٤م) حول اختلاف الرأي بين الشيعة الإشارة إلى وجود جماعة من الشيعة ساروا على خطى نظرائهم من أهل السنّة في هذا المجال، وهم مجموعة من المحدِّثين الذين لا يعلمون ما يقولون، وإلى أين هم سائرون، أولئك الذين باتوا تابعاً للروايات، دون أي إعمالٍ للعقل في صحّتها من عدمها، ودون التأمُّل والنظر،

ولا شكّ أن رأيهم لا يستحقّ الوقوف عنده أبداً[١٧٣]. ويضيف الشريف المرتضى: إنه ليس لدينا في آراء الفقهاء والمتكلّمين والعقلاء ـ أمثال: أبي جعفر ابن قبة، وأبي الأحوص، وآل النوبخت[١٧٤] ـ مَنْ قال بالنقص[١٧٥].

وسرعان ما أخذت نظرية المحدِّثين بالأفول والانهيار أمام ردود فقهاء الشيعة في القرن الرابع، حتّى وصل المطاف إلى تلاشيها من الوجود على أعتاب العقود الأولى من القرن الخامس، إثر الهزيمة على يد مدرسة الفكر والعقل الشيعيّة[١٧٦].

وقد تتبنّى بعض فرق الغلاة هذه النظريّة في الأزمان اللاحقة، لكنْ ما عاد لديهم دليلٌ أو مستمسك على ذلك. وقد نسمع هذه الأيام بوجود رأيٍ بنقصان القرآن عما كان عليه في كتب بعض غلاة الشيعة في الهند وباكستان[١٧٧]. ومنذ نهاية القرن الرابع إلى اليوم لم يُعرَف أحد من فقهاء الشيعة يعتقد بالحذف والتغيير، سوى سبعة أسماء[١٧٨]، كان دليلُهم في ذلك الروايات السنّية الواردة في هذا المجال[١٧٩]. كما أنهم إلى حدٍّ كبير ورثة المحدِّثين فكرياً، وفقههم خير دليل على ذلك[١٨٠].

وعلى أيّ حال فإن مسألة القول في التحريف داخل المنظومة الشيعية لا تعدو كونها قضية هامشية، لم يقُلْ بها سوى محدِّثي القرنين الثالث والرابع.

الكيل بمكيالين

رغم جميع هذه الحقائق والوقائع نجد أعداء التشيُّع يتَّهمون الشيعة على مرّ العصور بعقيدة التحريف. ولعل أقدم تلك التهم ما ورد في مؤلَّفات الجاحظ المعتزلي(٢٥٥هـ/٨٦٩م)، الذي اتَّهم جميع معاصريه من الشيعة بهذه الفكرة[١٨١]. وقد أيَّد هذه التهمة معتزليٌّ آخر هو أبو الحسن الخيّاط(أواخر القرن الثالث)؛ حيث نسب هذا الرأي في كتابه (الاختصار) إلى جميع فرق الشيعة[١٨٢]. وكيف كان فإن أسلوب الكتابة عند هذين المؤلِّفين، بل وصف واختزال نظريات وآراء سائر الفرق الشيعية، كان مؤسَّساً على بعض نظريات عدد من الشيعة، والمقصود في معظمها هو المتكلِّم الشيعي هشام بن الحكم، التي تدعي تلك المصادر تبنّيه رأياً خاطئاً بخصوص القرآن. وهذا ما ينطبق تماماً على كتاب الخيّاط؛ لأنه كتاب مليءٌ بالحقد والضغينة؛ دفاعاً

عن الحسنّ الطائفي فيه، الأمر الذي يدعو إلى التريُّث في التصديق به؛ كون مؤلفه مشحوناً بانحيازه للاعتزال ومناهضة التشيُّع، وإنْ كانت الفكرة قد طرأت على الفكر الشيعي قبل عصر الخيّاط حتّى باتت دليلاً ضدّ أهل السنة أنفسهم.

المتكلّم المعتزلي الثالث في هذا القرن هو أبو عليّ الجبائي(٣٠٣هـ/٩١٦م)، والذي كان قد بادر إلى اتّهام عامّة الشيعة بالتهمة ذاتها، دون أي استثناء[١٨٣].

ولعل رأي أبي الحسن الأشعري هو الأصحّ في المعتزلة الثلاثة، حيث صنَّف الشيعة إلى فريقين. أما الباقلاني، السائر على نهج الأشعري في كلّ شيء، فقد تطرق أيضاً إلى غلاة الشيعة ووضعهم أحاديث تدلّ على تحريف القرآن، وأن علياً عليه السلام كان على خلاف مع سائر الصحابة بخصوص موضوع القرآن الكريم. والحال أن معظم الشيعة يرفضون مثل هذه الروايات[١٨٤].

وأيضاً ذكر القاضي عبد الجبّار المعتزلي(٤١٥هـ/١٠٢٥م) أن الشيعة تدّعي أن جيل المسلمين الأوائل هو مَنْ غيَّر في النصّ القرآني، وتلاعب به[١٨٥]. لكنّه عاد هو نفسه في كتابٍ آخر له ليبرّئ أتباع الاتجاه العقلي والكلامي من الشيعة عن هذه التُّهْمة[١٨٦]. وقد كان للمعتزلة[١٨٧] وبعض الأشاعرة[١٨٨] في المراحل اللاحقة آراء مشابهة، دون خوض في التفاصيل.

وبعد بضعة عقود جاء ابن حزم الظاهري(٤٥٦هـ/١٠٥٤م)، فاتَّهم الشيعة في الماضي والحاضر بالقول بتحريف القرآن، زيادة ونقصاناً وتغييراً في النصّ، ولم يستثنِ سوى الشريف المرتضى واثنين من تلامذته، الذين رفضوا هذا الرأي، وكفَّروا كل مَنْ اعتقد بالتحريف[١٨٩]. وإذا كانت هذه الرواية صحيحة فكيف نفسِّر إذن موقف الشريف المرتضى، وابن بابويه من قبله بنصف قرن، وكذلك الطوسي من بعده بنصف قرن، الذين أجمعوا في قولهم على أنّ القائل بهذه العقيدة هم مجموعة من محدِّثي الشيعة؟

أما أبو مظفر الإسفراييني(٤٧١هـ/٧٩ ـ ١٠٧٨م) فقد ذهب إلى أبعد من كلّ هذا، فقال بأن جميع الإمامية مجمعون على القول بتحريف القرآن؛ نتيجة ما قام به الصحابة من زيادة ونقصان فيه[١٩٠]. ولا يزال معظم أهل السنّة المتعصبين تجاه الشيعة

يحملون الرأي ذاته إلى عصرنا الحالي[١٩١]، دون الاعتراف بأيّ استثناء غالباً. وقد أيّد الكثير من الباحثين في الشأن الإسلامي ـ أمثال: أجناس جولدتسيهر[١٩٢] ـ هذه الروايات والتُّهَم باستدلالاتٍ مشابهة.

واللافت في الأمر أنّ المتأخِّرين من أهل السنّة كانوا قد نسبوا إلى الشيعة السبق في مخالفة إجماع عامّة المسلمين ـ أهل السنة أنفسهم ـ وتبنّي هذا الفكرة. فعلى سبيل المثال: كان الزمخشري ومؤلِّف كتاب (بعض فضائح الروافض) مجهول الهوية قد نسبا إلى الشيعة حادثة دخول الحيوان الداجن إلى بيت عائشة، وأكله الورق الذي كُتبت عليه الآيتان، بالرغم من أن هذه الرواية سنّيّة بامتياز[١٩٣]، بل هم مَنْ وثّق رجالها[١٩٤]، ورووها في العديد من مصادرهم. في حين ادّعى البعض الآخر من المؤلفين أن هذه الروايات إنما هي من وضع الروافض[١٩٥]. وقد تهجَّم محمد عبد العظيم الزرقاني على غلاة الشيعة كونهم ادَّعوا أن القرآن الحقيقي أكبرُ بكثيرٍ ممّا هو عليه؛ وأنّ سورة الأحزاب كانت أطول أيضاً، وتتضمَّن في آيتها الثالثة والعشرين هذا النصّ تحديداً: «كفى الله المؤمنين القتال بعليّ بن أبي طالب»[١٩٦]. وقد ذكرنا سابقاً ـ بالدليل ـ أن جميع هذه المدّعيات كانت في الأصل في مصادر أهل السنّة[١٩٧].

ملحق

وقبل الختام يرى المترجم ضرورة التذكير بنقطتين أشار إليهما المحقِّق القدير السيد جواد الشبيري:

أ ـ إن من مصادر هذا الموضوع التي لم تأخذ حقّها هي كتب أصول الفقه؛ إذ تناول علماء الأصول مسألة التحريف من نافذة دراسة مذهب الأخباريين في ما يتعلّق بنفي حجّية ظواهر الكتاب. وكان السيد البروجردي قد تطرَّق بنحوٍ من الإجمال إلى هذه القضية في درس الأصول سنة ١٣٦٩هـ تقريباً. وكان يعتقد بأن كتاب الله المجيد كان مدوَّناً في عهد الرسول، وأن جميع ما تناقله السنة والشيعة من أخبار بخصوص تدوين القرآن عقب وفاته هي رواياتٌ موضوعة لا أساس لها من الصحّة. فالسنّة؛ بدافع بيان فضل أبي بكر وعمر في خدمتهم الإسلام، رووْا أن القرآن دُوِّن في

زمن أبي بكر بإشارةٍ من عمر، ثم انتقلت هذه الروايات إلى الشيعة، الذين قاموا بدورهم بوضع روايات تفيد أنّ القرآن جُمع على يد الإمام عليّ، بنحوٍ يثبت اعتراضه على خلافة أبي بكر، وكان السنّة أيضاً قد نقلوا هذه الروايات، لكنْ بنحوٍ يبرر اعتكاف عليّ في داره، وتخلُّفه عن بيعة أبي بكر[١٩٨].

وكان أحد تلامذة البروجردي، ممَّنْ حضر الدرس وقرّره، فكّر في تطوير هذا البحث، فألّف كتاب «الحجّة على فصل الخطاب في إبطال القول بتحريف الكتاب»[١٩٩]. وقد ورد في الكتاب أن البروجردي كان يرفض رفضاً قاطعاً القول بتدوين القرآن على يد الإمام عليّ، مشيراً إلى أن روايات هذا الموضوع إنّما هي من وضع السنّة والشيعة.

وتجدر الإشارة إلى اقتراب رؤية البحث الحالي من هذا الرأي وتأييده.

ب ـ يؤيد كاتب هذه السطور رأي بعض الكتّاب في فاعلية دور الغلاة في عملية نقل روايات التحريف، بغضّ النظر عن مسألة مصداقية الغلوّ كتيّار له وجود أم لا، وصعوبة وضع حدٍّ وتعريف لمفهومه في القاموس الشيعي، بالإضافة إلى اختلاف الآراء في تفسير هذه المفردة، وتحديد مصاديقها. لكنْ على أيّ حال فإن معظم أسانيد روايات التحريف تشتمل على أسماء رواة وصفوا في كتب الرجال بالغلوّ، أو اتّهموا بالغلوّ وفساد المذهب، بمعنى أن الرأي السائد في الوسط الشيعي خلال القرن الرابع والخامس هو عدم الوثوق بهم. وما عدا أحمد بن محمد السياري ومَنْ مرَّ ذكره من الرواة خلال البحث فإنّ هناك رواة آخرين نعتتهم كتب الرجال بالغلوّ واضطراب المذهب. وإليك ثلاثة منهم ممَّنْ ورد اسمه في عدد من روايات التحريف تلك:

١ـ المعلّى بن محمد البصري

وصفه النجاشي في رجاله بأنه «مضطرب الحديث والمذهب...»[٢٠٠]. وله عددٌ من روايات التحريف اشتملت على عبارة: «هكذا نزلت»، واستخدام القسم «والله»، جاء ذكرها في عددٍ من كتب الحديث، مثل: بصائر الدرجات، لمحمد بن حسن الصفّار(٢٩٠هـ)؛ وكتاب الحجّة، لأبي جعفر الكليني(٣٢٨ أو ٣٢٩هـ)؛ وفي التفسير

المنسوب إلى عليّ بن إبراهيم القمّي ـ والظاهر أنه من تأليف عليّ بن حاتم القزويني الذي عاش لسنة ٣٥٠هـ ـ[٢٠١]. وفي أغلب الظن فإن مصدر هذه الروايات هو كتاب التفسير أو كتاب الإمامة، للمعلّى بن محمد[٢٠٢]، فقد وردت في كتاب الحجّة[٢٠٣] العديد من روايات أحد هذين الكتابين، ويقودنا التدقيق في أسانيدها إلى إثبات نقلها عن كتاب المعلّى تحديداً.

٢. محمد بن سليمان البصري الديلمي، ووالده

ضعَّفه الشيخ الطوسي في رجاله[٢٠٤]، واصفاً إياه بعبارة: «يرى بالغلوّ». وقال عنه النجاشي: «ضعيف جدّاً، لا يعوّل عليه في شيء»[٢٠٥]. كما وصفه ابن الغضائري بقوله: «ضعيف في حديثه، مرتفع في مذهبه، لا يلتفت إليه»[٢٠٦]، وكان أبوه يصنَّف كواحدٍ من كبار الغلاة»[٢٠٧]. ولمحمد بن سليمان رواياتٌ صريحة في القول بالتغيير في التنزيل[٢٠٨]، نقل معظمها عن أبيه[٢٠٩].

وبالطبع ليس بالإمكان إحصاء جميع رواة أحاديث التحريف هنا، ودراسة مذاهبهم وميولاتهم العقائدية، والجزم بضعفهم أو توثيقهم، لكنّ هذا ما نجده في كتاب «القرآن في روايات المدرستين»، الجزء الثالث، حيث تناول المؤلِّف روايات التحريف بنحوٍ تفصيلي، فكانت معظم تلك الروايات تفتقد إلى السند، ولا تدل من ناحية المتن على التحريف اللفظي بشكلٍ واضح وصريح. لذا من شأن عملية جمع وإحصاء الرواة والروايات المصرِّحة بوقوع التغيير والتبديل في ألفاظ القرآن أن تلعب دوراً هاماً في الكشف عن مدخلية التيّارات الفكرية في تلك المرحلة، وأثرها على تبلور هذه الرؤية.

وهنا نكتفي بالإشارة إلى أن العديد من رواة القول بالتحريف ـ ومعظمهم متَّهم بالغلوّ ـ كانوا من أهل البصرة[٢١٠]. ولعلّ الصبغة العثمانية الغالبة على هذه المدينة ـ خلافاً للكوفة ذات الطابع الشيعي ـ ولَّدت ردّة فعل تعصُّبيّة لدى شيعة البصرة الذين كانوا يمثِّلون الأقلّية فيها.

وعلى أيّ حال فإن مسألة تحديد ودراسة خلفيّات رواة التحريف من حيث الموطن

والمعيشة ستُسهم كثيراً في فهم تفاصيل هذه القضية، والوقوف على جذورها.

الهوامش

(١) لا بُدَّ لي أن أتقدم بالشكر والامتنان لكلٍّ من البوفسور ميخائيل كوك وآروم أدويتش وجانت واكين على ما أسدوه من إرشادات في هيكلة المقال. [المؤلِّف].

وهذا المقال هو ترجمة لـ:

Early Debates on the Integrity of the Quran, A Brife Sureuy] in Studia Islamica, 77, (1993), 5 - 39.

وقد أضاف الكاتب ملاحظات أدرجت ضمن هذه الترجمة. وهنا يرى المترجم من واجبه تقديم الشكر للسيد محمد شبيري ورضا مختاري؛ لمراجعتهما الترجمة، وإسداء النصائح. كما قدم السيد شبيري ملاحظات أخرى أدرجناها في خاتمة المقال. [المترجم].

(٢) انظر: الكليني، الكافي ١: ٩٩، الهامش الأول، تصحيح: علي أكبر غفاري، طهران، ٧٧ ـ ١٣٧٩هـ/٥٧ ـ ١٩٥٩م. وأيضاً:

Etan Kolberg [Imam and Community in the Pre - Ghayba Period] in Said Amir Arjomand , ed, Authority andPolitical Culturein Shiism, (New York, 1988), p. 38.

قارن هذا الرأي مع رأي بعض فقهاء السنة القائل: إن آراء الصحابة في الدين لا بُدَّ أن تكون انعكاساً لرأي الرسول؛ لأنهم لا يتَّخذون رأياً بعيداً عن قرارات الرسول الأكرم. (انظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن: ١٣٤، بيروت، ١٩٧٧م؛ والمصادر الواردة فيه).

(٣) انظر: كتاب مجهول المؤلف، المباني في نظم المعاني، تحقيق: آرتور جفري، ضمن مجموعه مقدمتان في علوم القرآن: ٢٦ ـ ٣٨، القاهرة، ١٩٥٤م؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٣٥، ٢٣٧ ـ ٢٣٨، ٢٥٦، ٢٥٨، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٧م؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ١: ٢١٢ ـ ٢١٣، ٢١٦، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ١٩٦٧م)؛

Bells Introdaction to the Quran, revised by W. M. Watt (Edinburgh, 1970) p. 143; A. T. Welch, Al - Kuran (in The Encyclopaeda of Islam, 2nd, IV, pp. 400 - 29), p. 403.

والمصادر الواردة فيه.

(٤) أحمد بن حنبل، المسند ١: ٥٧ (القاهرة، ١٣١٣هـ/١٨٩٦م)؛ الترمذي، السنن ٤: ٣٣٦ ـ ٣٣٧ (المدينة، ١٣٨٥هـ)؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك ٢: ٢٢٩ (حيدرآباد، ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م).

(٥) البقرة: ١٠٦: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾.

(٦) النحل: ١٠١: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾.

(٧) انظر مثلاً: أبو عبيد قاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم: ٦، تحقيق: جان برتن (John Burton) (كمبريدج، ١٩٨٧م)؛ المحاسبي، فهم القرآن ومعانيها، تحقيق: ح. قوتلي، ضمن مجموعه العقل وفهم القرآن: ٢٦١ ـ ٥٠٢، (١٩٧١م)، نقلا عن أنس بن مالك: ٤٠٠، ٤٠٨؛ نقلا عن عمرو بن دينار: ٤٠٣؛ نقلا عن عبد الرحمن بن عوف: ٤٠٥؛ نقلا عن أبي موسى الأشعري: ٤٠٦؛ الطبري، جامع البيان ٣: ٤٧٢ ـ ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٩، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة، ١٣٧٦هـ)؛ ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ: ٢١ (بيروت، ١٩٨٤م)، نقلا عن عبد الله بن مسعود؛ السيوطي، الدر المنثور ٥: ١٧٩ (القاهرة، ١٣١٤هـ/١٨٩٧م)، نقلا عن أبي بن كعب؛ الإتقان في علوم القرآن ٣: ٨٣ ـ ٨٤، نقلا عن عبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمر.

(٨) انظر: أبو عبيد قاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم: ٦؛ البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق: أ. م. قلعجي ٧: ١٥٤ (بيروت، ١٩٨٥م)، هو يستدل بأن النبي لم يجمع القرآن لأنه كان بانتظار مستمر لورود النسخ بحق الآيات؛ لذا من غير الممكن إجراء عملية الجمع على عهده). ومبنى هذا الاستدلال فرضية إسقاط المنسوخ من النص القرآني. انظر أيضاً: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٣٠؛ المفهوم الأول للنسخ.

(٩) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان: ٣٠٥ ـ ٤٠٣ (النجف، ١٣٨٧هـ).

(١٠) انظر: ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير ٣: ٢١١، ٢٨١، تحقيق: إي. زاخاو وآخرين (ليدن، ١٥ ـ ١٩٠٤م)؛ ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ١٠، تحقيق: آرتور جفري (ليدن، ١٩٣٧م)؛ ابن بابويه، كمال الدين، تحقيق: علي أكبر غفاري: ٣١ ـ ٣٢ (طهران، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)؛ البيهقي، دلائل النبوة ٧: ١٤٧ ـ ١٤٨، ١٥٢؛ الزركشي، البرهان ١: ٢٦٢؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١: ٢٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ٨٥ ـ ١٣٧٧هـ)؛ ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل ١: ٤ (القاهرة، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٢؛ وانظر أيضاً: إبراهيم الحربي، غريب الحديث ١: ٢٧٠، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمد العايد (مكة، ١٤٠٦هـ).

(١١) البيهقي، دلائل النبوة ٧: ١٥٤؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٣٥، ٢٦٢؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٢؛ أحمد النراقي، مناهج الأحكام: ١٥٢ (طهران، بلا تاريخ).

(١٢) وفقاً لليعقوبي في كتاب التاريخ ٢: ١٥ (بيروت، ١٩٦٠م) فإن معظم حفظة القرآن كانوا قد قتلوا في هذه المعركة. وحوالي ٣٦٠ من الصحابة البارزين توفوا في هذه المرحلة (الطبري، التاريخ ٣: ٢٩٦، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨١هـ). وبلغ عددهم ٥٠٠ أيضاً في مصادر أخرى (ابن الجزري، النشر ١: ٧، القاهرة، بلا تاريخ؛ ابن كثير، تفسير القرآن ٧: ٤٣٩، بيروت، ١٣٨٧هـ)؛ و٧٠٠ في (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ٥٠، القاهرة، ١٣٨٨هـ)، و١٢٠٠ في (عبد القاهر البغدادي، أصول الدين: ٢٨٣، بيروت، ١٩٨١م). وإن كان هذا هو آخر إحصاء وارد للمقتولين من الصحابة وغيرهم في المعركة. (انظر: الطبري، التاريخ ٣: ٣٠٠).

(١٣) المقصود هو آخر آيتين من سورة التوبة من المصحف الحالي، وقد أضيفتا من قبل خزيمة بن ثابت الأنصاري (أو أبو خزيمة، وفقاً لرواية أخرى). انظر: البخاري، الصحيح ٣: ٣٩٢ ـ ٣٩٣ (ليدن،

١٩٠٨ ـ ١٨٦٢م)؛ ٤: ٣٩٨ ـ ٣٩٩؛ سنن الترمذي ٤: ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ أبو بكر المروزي، مسند أبي بكر الصديق: ٩٧ ـ ٩٩، ١٠٢ ـ ١٠٤، تحقيق: شعيب أرناؤوط (دمشق، ١٣٩١هـ)؛ ابن أبي داوود: ٦ ـ ٧، ٩، ٢٠؛ ابن النديم، الفهرست: ٢٧؛ الخطيب البغدادي، موضح أوهام الجمع والتفريق ١: ٢٧٦ (حيدر آباد، ١٩٥٩م)؛ البيهقي، دلائل النبوة ٧: ١٤٩ ـ ١٥٠؛ الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٣٨. للاطلاع على الصور الأخرى للرواية: الخطيب البغدادي، تلخيص المتشابه في الرسم ١: ٤٠٣ ، تحقيق: سكينة شهابي (دمشق، ١٩٨٥م)؛ وابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ٩. وفي كلا المصدرين ورد اسم أبيّ بن كعب شاهداً بدلاً من ابن خزيمة، أو أبي خزيمة.

(١٤) اليعقوبي، التاريخ ٢: ١٣٥؛ السيوطي، الإتقان ١: ١٨٥، ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١٥) البخاري، المصدر السابق ٣: ٣٩٣ ـ ٣٩٤؛ الترمذي، السنن ٤: ٣٤٧ ـ ٣٤٨؛ أبو بكر المروزي، المصدر السابق: ٩٩ ـ ١٠١؛ ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ١٨ ـ ٢١؛ البيهقي، الدلائل ٧: ١٥٠ ـ ١٥١؛ أبو هلال العسكري، كتاب الأوائل ١: ٢١٨، تحقيق: و. قصاب وم. مصري (الرياض، ١٩٨٠م).

(١٦) ابن أبي داوود، المصدر السابق: ١٠؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٤.

(١٧) مالك بن أنس، الموطأ ٢: ٨٢٤، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، ١٩٥١م)؛ أحمد بن حنبل، المصدر السابق ١: ٤٧، ٥٥؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٣٩٨، ٤٥٥؛ ابن أبي شيبة ٧: ٤٣١، المصنف (بيروت، ١٩٨٩م)؛ البخاري، المصدر السابق ٤: ٣٠٥؛ مسلم، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ٢: ١٣١٧؛ أبو داوود، السنن ٤: ١٤٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٥٦هـ)؛ ابن ماجة، السنن ٢: ٨٥٣، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، ١٣٧٤هـ)؛ الترمذي، المصدر السابق ٢: ٤٤٢ ـ ٤٤٢؛ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ٣١٣ (القاهرة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)؛ ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ: ٢٢؛ البيهقي، السنن الكبرى ٨: ٢١١، ٢١٣ (حيدر آباد، ٥٦ ـ ١٣٥٤هـ/٣٧ ـ ١٩٣٥م).

(١٨) السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٦.

(١٩) أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٨٣، نقلاً عن زيد بن ثابت وسعيد بن العاص؛ عبد الرزاق، المصنف ٧: ٣٣٠، تحقيق: حميد العظمي (جوهانسبورغ، ١٩٧٠ ـ ١٩٧٢م)؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٢، ٨٦؛ الدر المنثور ٥: ١٨٠، نقلا عن أبي بن كعب وعكرمة.

(٢٠) الداجن قد يكون حيواناً أليفاً، كالدجاج والشاة أو الماعز. وكان إبراهيم بن إسحاق الحربي (٢٨٥هـ/٨٩٨م) في غريب الحديث استخدمه مصداقاً محدداً هو «الشاة» (انظر: الزمخشري، الكشاف ٣: ٥١٨، الهامش، القاهرة، ١٩٤٧م). وهذا ما فهمه ابن قتيبه من الداجن أيضاً (تأويل مختلف الحديث: ٣١٠). ولعل هذا الرأي جاء على أساس الرواية التي ذكرت أنّ حيواناً التهم الأوراق. انظر: سليم بن قيس الهلالي، كتاب سليم بن قيس: ١٠٨ (النجف، بلا تاريخ)؛ الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٢١١، تحقيق: مير جلال الدين محدث أرموي (طهران، ١٣٩٣هـ)؛ عبد الجليل القزويني، النقض: ١٣٣، تحقيق: مير جلال الدين محدث أرموي (طهران، ١٤٠١هـ).

(٢١) أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٦: ٢٦٩؛ ابن ماجة، المصدر السابق ١: ٦٢٦؛ ابن قتيبة،

التأويل: ٣١٠. انظر أيضاً: الشافعي، كتاب الأم ٥: ٢٣؛ ٧: ٢٠٨ (القاهرة، ١٣٢١ ـ ١٣٢٦ هـ/١٩٠٣ ـ ١٩٠٨م).

(٢٢) مجهول المؤلف، المباني: ٩٩؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤. انظر أيضاً: عبد الرزاق، المصنف ٧: ٣٧٩ ـ ٣٨٠. وقد استخدم ابن أبي شيبة في المصنف ١٤: ٥٦٤ عبارة «فقدنا». واستخدمت السيدة عائشه عبارة «سقط». انظر: ابن ماجة، المصدر السابق ١: ٦٢٥؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٧٠. وهذه العبارة وردت أيضاً عند مالك. (الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٦٣). كما يمكن تصور حالتين أخريين، هما:

١. إن عبد الرحمن بن عوف الصحابي وعمرو بن دينار التابعي قالوا: إن جملة من القرآن قد (سقطت). (المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٣، ٤٠٨).

٢. ويبدو أن عمر قال في خطبة عامة: إنه بعدما رحل الرسول فقدنا بعضاً من القرآن، وبقي معنا بعض. إذن فمعنا بعضه، و(فاتنا) البعض الآخر. (ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٧: ٤٣١).

(٢٣) عبد الرزاق، المصدر السابق ٩: ٥٠؛ أحمد بن حنبل، المسند ١: ٤٧، ٥٥؛ ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٧: ٤٣١؛ البخاري، الصحيح ٤: ٣٠٦؛ ابن سلامة، المصدر السابق: ٢٢؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤. انظر أيضاً: الزركشي، المصدر السابق ١: ٣٩، نقلا عن أبي بكر.

(٢٤) المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٣؛ المباني: ٩٩؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤.

(٢٥) عبد الرزاق، المصدر السابق ٩: ٥٢؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٠؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤.

(٢٦) المحاسبي، المصدر السابق: ٣٩٩؛ الطبري، الجامع ٢: ٤٧٩.

(٢٧) السيوطي، الإتقان ٣: ٨١ ـ ٨٢.

(٢٨) ابن أبي داوود، المصدر السابق: ٢٣، نقلاً عن ابن شهاب الزهري؛ السيوطي، الإتقان ٥: ١٧٩، نقلاً عن سفيان الثوري؛ ابن قتيبة، التأويل: ٣١٣. وأيضاً انظر: فتح الباب: ٩٢ (بيروت، ١٩٨١م).

(٢٩) أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٣٢؛ الترمذي، المصدر السابق ٥: ٣٧٠؛ الحاكم، المصدر السابق ٢: ٢٢٤؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٣.

(٣٠) ابن قتيبة، عيون الأخبار ٢: ١٤٨؛ أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٣٢؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٥؛ البيهقي، المصدر السابق ٨: ٢١١؛ الحاكم، المصدر السابق ٢: ٤١٥؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٣ (وروي أيضاً قول مشابه عن حجم السورة المذكور فيها حكم الرجم عن عمر وعكرمة في كتاب الدر المنثور، للسيوطي ٥: ١٨٠). انظر أيضاً: الزركشي، المصدر السابق ٢: ٣٥؛ وقد رجح أن تكون الآية ضمن سورة النور تحديداً. وفي كتاب المباني: ٨٢ ذكرت سورة الأعراف بدلا عنها. وإن كان من المحتمل أن يكون ذكر سورة الأعراف نتج عن خطأ في الكتابة أو القراءة. وهذا ما يمكن فهمه مما قاله المؤلف لاحقاً عن سورة الأحزاب، في الصفحة ٨٣، ٨٦.

(٣١) البيهقي، المصدر السابق ٨: ٢١١.

(٣٢) الراغب الإصفهاني، محاضرات الأدباء ٤: ٤٣٤ (١٣٨٢هـ)؛ السيوطي، الدر المنثور ٥: ١٨٠؛ الإتقان ٣: ٨٢.

(٣٣) السيوطي، الدرّ المنثور ٥: ١٨٠، نقلاً عن كتاب تاريخ البخاري.

(٣٤) الحاكم، المستدرك ٢: ٢٣١؛ الهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ٢٨ ـ ٢٩ (القاهرة، ٥٣ ـ ١٣٥٢هـ/٣٤ ـ ١٩٣٢م)؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤.

(٣٥) السيوطي، الدر المنثور ٣: ٢٠٨.

(٣٦) الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٦٣؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٦.

(٣٧) سليم بن قيس، المصدر السابق: ١٠٨؛ أبو منصور الطبرسي، الاحتجاج ١: ٢٢٢، ٢٨٦، تحقيق: محمد باقر الخرسان (النجف، ١٣٨٧هـ). ويذكر هنا العقيدة السائدة لدى أهل السنة الأوائل. أيضاً انظر: الزركشي، المصدر السابق ٢: ٣٥.

(٣٨) مسلم، المصدر السابق ٢: ٧٢٦؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٥؛ أبو نعيم، حلية الأولياء ١: ٢٥٧ (القاهرة، ٣٢ ـ ١٩٣٨م) ؛ البيهقي، الدلائل ٧: ١٥٦؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٣.

(٣٩) أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٣١ ـ ١٣٢؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٠ ـ ٤٠١؛ الترمذي، المصدر السابق ٥: ٣٧٠؛ الحاكم، المصدر السابق ٢: ٢٢٤.

(٤٠) الراغب الإصفهاني، المصدر السابق ٤: ٤٣٣.

(٤١) السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٧.

(٤٢) المصدر السابق ٣: ٨٤.

(٤٣) عبد الرزاق، المصدر السابق ٧: ٤٧٠؛ ابن ماجة، المصدر السابق ١: ٦٢٥، ٦٢٦.

(٤٤) المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠١ ـ ٤٠٠؛ ابن النديم، المصدر السابق: ٣٠؛ الراغب، المصدر السابق ٤: ٤٣٣؛ الزركشي، المصدر السابق ٢: ٣٧؛ الهيثمي، المصدر السابق ٧: ١٥٧؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٦، ٢٢٧.

(٤٥) السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٧.

(٤٦) المصدر السابق ١: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٤٧) الدرّ المنثور ١: ٢٢٧. وأيضاً انظر: السيوطي، الإتقان ٣: ٨٥.

(٤٨) ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٦: ١٤٧ ـ ١٤٦؛ أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٣٠ ـ ١٢٩؛ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ٣٣ ـ ٣٤، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة، ١٣٧٥هـ)؛ ابن النديم، المصدر السابق: ٢٩؛ الباقلاني، الانتصار: ١٨٤ (فرانكفورت، ١٩٨٦م)؛ الراغب الإصفهاني، المصدر السابق ٤: ٤٣٤؛ الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٥١؛ ٢: ١٢٨؛ الهيثمي، المصدر السابق ٧: ١٤٩ ـ ١٥٠؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٤، ٢٢٦، ٢٧٠ ـ ٢٧٣.

(49) See, Arthur Jeffery, Materials for the History of the Text of the Quran, the Old Codices, (Leiden, 1937), pp. 20 - 113.

(50) See the lists, ibid, pp. 114 - 238.

(٥١) ابن سعد، المصدر السابق ٢: ٣٣٨؛ ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٦: ١٤٨؛ اليعقوبي، المصدر السابق ٢: ١٣٥؛ ابن أبي داوود، المصدر السابق: ١٠؛ ابن النديم، المصدر السابق: ٣٠؛ أبو هلال

العسكري، كتاب الأوائل ١: ٢٢٠ ـ ٢١٩؛ أبو نعيم، المصدر السابق ١: ٦٧؛ ابن عبد البرّ، الاستيعاب: ٣٣٤ ـ ٣٣٣ (حيدر آباد، ٧ ـ ١٣٣٦هـ/١٩ ـ ١٩١٨م)؛ ابن جزي، المصدر السابق ١: ٤؛ ابن أبي الحديد، المصدر السابق ١: ٢٧؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٤، ٢٤٨. تفيد الرواية الشيعية في هذا الصدد أن عملية تدوين القرآن اكتملت عقب وفاة الرسول بسبعة أيّام. انظر: الكليني، الكافي ٨: ١٨، تحقيق: علي أكبر غفاري (طهران ٧٩ ـ ١٣٧٧هـ/٥٩ ـ ١٩٥٧م).

(٥٢) سليم بن قيس، المصدر السابق: ٧٢، ١٠٨؛ محمد بن الحسن الصفّار، بصائر الدرجات: ١٩٣ (تبريز، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م)؛ الكليني، المصدر السابق ٢: ٦٣٣؛ أبو منصور الطبرسي، المصدر السابق ١: ١٠٧، ٢٢٥ ـ ٢٢٨؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ج٢: ٤٢ (قم ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م)؛ انظر أيضاً: اليعقوبي، المصدر السابق ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٥٣) كمثال: انظر: ابن أبي داوود، المصدر السابق: ١٥ ـ ١٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٣٩: ٨٧ ـ ٩١، تحقيق: سكينة شهابي (دمشق، ١٩٨٦م).

(٥٤) كمثال: انظر: مدخل «القرآن في دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الإنجليزية)، تأليف: A. T. welch: ٤٠٤ ـ ٤٠٥ والمصادر الواردة هناك.

(٥٥) فعلى سبيل المثال لم ترِد هذه القصة في طبقات ابن سعد في فصل أبي بكر، أو عمر أو زيد بن ثابت، وكذلك في مسند أحمد بن حنبل في فصل فضائل الصحابة.

(٥٦) انظر على سبيل المثال: البخاري، المصدر السابق ٣: ٣٩٢ ـ ٣٩٣؛ ٤: ٢٩٨ ـ ٢٩٩؛ الترمذي، المصدر السابق ٤: ٣٤٧؛ ابن أبي داوود، المصدر السابق: ٧ ـ ٨، ٩، ٢٠، ٢٩؛ البخاري، المصدر السابق ٣: ٣٩٣ ـ ٣٩٤؛ الترمذي، المصدر السابق ٤: ٣٤٨؛ ابن أبي داوود، المصدر السابق: ١٧، ١٩، ٢٦ ـ ٢٤، ٣١؛ ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان بن عفان): ٢٣٦، تحقيق: سكينة شهابي (دمشق، ١٩٨٤م).

(٥٧) انظر مثلا: ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ١٧٠؛ الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٤١؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٤٨. وتفيد الأخبار الأخرى أن جمع القرآن بدأ على عهد عمر، إلا أنه مات قبل إتمام المشروع، واستكملت العملية في عهد عثمان. أبو هلال العسكري، المصدر السابق ١: ٢١٩. وفي رواية أخرى أن عثمان هو مَن قام بالمشروع، لكنه أتمّ ذلك على عهد عمر. ابن سعد، المصدر السابق ٢: ١١٣؛ ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ١٧١.

(٥٨) الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٣٥؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢١١. كذلك انظر: ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ٢٢٤ ـ ٣٤٦.

(٥٩) وهذا الشاهد في البخاري، الصحيح ٣: ٣١٠، ٣٩٤؛ الترمذي، المصدر السابق ٤: ٣٤٧؛ أبو بكر المروزي، المصدر السابق: ١٠٣. أ) خزيمة بن ثابت الأنصاري؛ ب) أبو خزيمة (أوس بن يزيد) في البخاري، المصدر السابق ٣: ٣٩٢ ـ ٣٩٣؛ ج) حارث بن خزيمة في كتاب ابن أبي داوود، المصدر السابق: ٣٠؛ د) خزيمة أو أبو خزيمة في البخاري، المصدر السابق ٦: ٣٩٩؛ الترمذي، المصدر السابق ٤: ٣٤٨؛ أبو بكر المروزي، مسند أبي بكر الصديق: ٩٩؛ ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ١٩؛ البيهقي، الدلائل ٧: ١٤٩؛ هـ) رجل مجهول من الأنصار. انظر: ابن أبي داوود، المصدر السابق: ٨؛

و) أبيّ في كتاب ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ٩، ٣٠؛ الخطيب، تلخيص المتشابه ١: ٤٠٣. كما ورد في روايات أخرى أن أبي بن كعب لم يكن على علمٍ بوجود هذه الآيات فحَسب، بل يعلم أيضاً بأنها كانت آخر ما أُوحي إلى النبي. الطبري، الجامع ١٤: ٥٨٨ ـ ٥٨٩؛ الخطيب، المصدر السابق.

(٦٠) المصادر السابقة نفسها.

(٦١) وفقاً للرواية المتقدمة حول التدوين فإنّه كان أحد القائمين على عملية التدوين نفسها في عهدي أبي بكر وعمر. كما جاء في بعض الروايات الأخرى أن عملية التدوين التي كان زيد جزءاً منها قد تمت على عهد عثمان. البخاري، المصدر السابق ٣: ٢٩٣ ـ ٣٩٤؛ الترمذي، المصدر السابق ٤: ٣٤٨؛ ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ٣١. انظر أيضاً: ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ٢٣٤ ـ ٢٣٦. أما في الروايات الأخرى فلم يرِد ذكر اسمه إطلاقاً (ابن أبي داوود، المصدر السابق: ١٠ ـ ١١)، وإن قال البعض بأنه سبق أن جمع القرآن على عهد رسول الله مرتباً لأجزائه؛ بهدف استخدامات شخصية. الترمذي، المصدر السابق ٥: ٣٩٠؛ الحاكم، المصدر السابق ٢: ٢٢٩، ٦١١. ونقل عنه في خبرٍ آخر أنه شرع في التدوين بعَيد وفاة الرسول مباشرة، وأن القرآن لم يجمع قبلها. الإتقان ١: ٢٠٢.

(٦٢) انظر: البخاري، المصدر السابق ٣: ٣١٠؛ ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ٢٩؛ الخطيب، الموضح ١: ٢٧٦؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٦.

(٦٣) الطبري، الجامع ١٦: ٥٨٨.

(٦٤) ابن أبي داوود، المصدر السابق: ٣٠.

(٦٥) المصدر السابق: ٣١.

(٦٦) المصدر السابق: ٨، ١٩، ٢٩.

(٦٧) ابن عساكر، المصدر السابق: ٢٣٦. ثمّة حكاية تعود أحداثها إلى زمن عثمان تقول: إنه طلب من المسلمين أن يأتوه بما لديهم من القرآن، فسارع الناس إلى إيصال ما حفظوا وسجلوا من تلاوة رسول الله عليهم، ثم أمر عثمان بتدوين ما توفر على هيئة كتاب. وبرزت جهود بعض الرواة المتأخّرين للحدّ من التناقضات الواردة في النصوص الروائية التي تحوم حول هذه القصة، منها: أ) إن عملية التدوين كانت قد بدأت في عهد أبي بكر، فلم يسعفه العمر من استكمالها، وإن جمع القرآن تم على عهد عمر. ب) زيد بن ثابت أحد الكتاب في زمن أبي بكر، وهو الذي قام بتدوين نسخة شخصية، ثم نشرها على عهد عمر. ج) إنه ليس من مشكلٍ في الشهادة وما شابه، بل إن زيداً نفسه وعقب الفراغ من إكمال النصّ راجعه فلم يتمكّن من العثور على الآية ٢٣ من سورة الأحزاب، ثم راح يفتش عنها هنا وهناك، حتى وجدها عند خزيمة بن ثابت. هنا عاد ليراجع ويدقّق في نصّه مرة أخرى فتنبّه إلى فقدان الآيتين ١٢٨و١٢٩ من سورة التوبة، فعاد مرة أخرى للبحث المتواصل حتى عثر على ضالته عند شخصٍ، ومن الصدف أن اسمه خزيمة ـ أو أبو خزيمة ـ أيضاً. وحين عاد في المرة الثالثة لمراجعة النصّ اكتشف أنه لا مشكلة فيه، وبهذا تمّ تدوين المصحف. (الطبري، الجامع ١: ٥٩ ـ ٦١).

(٦٨) تختلف الأسماء الواردة في قائمة المساهمين الأوائل في جمع القرآن من مصدر إلى آخر. فانظر للمقارنة مثلاً: ابن سعد، الطبقات ٢: ١١٢ ـ ١١٤، القسم الثاني؛ ابن النديم، كتاب الفهرست: ٣٠، تحقيق: رضا تجدد (طهران، ١٣٩١هـ)؛ الطبراني، المعجم الكبير ٢: ٢٩٢، تحقيق: ح. السلفي (بغداد، ١٩٨٧م)؛ الباقلاني، المصدر السابق: ٨٨ ـ ٩٠؛ الذهبي، معرفة القراء الكبار ١: ٢٧، تحقيق: ب. ع. معروف وآخرين (بيروت، ١٩٨٤م)؛ الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ القرطبي، المصدر السابق ١: ٥٧؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، نقلاً عن كتاب القراءات لأبي عبيد قاسم بن سلام.

(٦٩) من أجل رفع اللغط والتناقض الواضح بين هذه الروايات والقصة المذكورة ذهب القائلون إلى صياغة مقترحين: **الأول**: ينص على أن الأشخاص الذين قيل: إنهم جمعوا القرآن في زمن الرسول كان كلّ واحد منهم قد جمع مقداراً منه وحَسب. ويفيد **الثاني** أنه لا بدّ أن يستفاد من كلمة الجمع أن الصحابة في عهد الرسول كانوا قد حفظوا القرآن، وليس أنهم جمعوه بالكامل. ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ١٠؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٤.

(٧٠) انظر على سبيل المثال: الشعر المنسوب إلى الإمام عليّ في كتاب السيد الرضي، نهج البلاغة: ٥٠٣، تحقيق: صبحي الصالح (بيروت، ٦٨ ـ ١٩٦٧م):

«فإن كنتَ بالشورى ملكتَ أمورهم فكيف بهذا والمشيرون غُيَّب»

(٧١) ابن سعد، المصدر السابق ٢: ١٠١، القسم ٢؛ ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٦: ١٤٨؛ أبو هلال العسكري، المصدر السابق ١: ٢١٩ ـ ٢٢٠؛ ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ١٠؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٤؛ أما في ما يتعلق بموضوع تدوين الإمام علي للقرآن عقب وفاة الرسول فإن هناك مصادر سنية قديمة ومرموقة تؤكّد الخبر، أثبتها ابن شهرآشوب في المناقب ٢: ٤٠ ـ ٤٣ (قم، ١٣٧٨هـ). انظر أيضاً: العياشي، التفسير ٢: ٣٠٧.

(٧٢) يبدو أن في هذا الموضوع شائعات تفيد بأن الإمام علي تنبّه إلى قرار وجهاء قريش باختيار خليفة من بينهم وتجاهل الإرادة العامة، لذا عكف على جمع القرآن كذريعة في التخلّف عن حضور الاجتماع. على أن أهل السنة يعدون هذا سبباً واقعياً، وليس افتعالاً، وينكرون بذلك اعتراض الإمام على اختيار الخليفة.

(٧٣) لا شكّ أن الإمام علي كان من أوائل الذين جمعوا القرآن، أي الذين جمعوه على عهد الرسول. انظر: ابن عساكر، المصدر السابق ٣٩: ٨٠. وقد عرفﷺ بعلمه النافذ وخطه الجلي (انظر: ابن سعد، كتاب الطبقات ٢: ١٠١، القسم ٢). ويبدو أن مصحفه تطرّق إلى ذكر الآيات المنسوخة أيضاً (الإتقان ١: ٢٠٤). وليس ثمة تاريخ محدد لنشر هذا المصحف أمام الملأ في القرن الثاني، ولا يزال الغموض يكتنف ذلك. فكان شيعة القرن الثاني يعتقدون ن زمانه يعود إلى عهد عمر. (سليم بن قيس الهلالي، المصدر السابق: ١٠٨. نقله أيضاً أبو جعفر الطبرسي، كتاب الاحتجاج ١: ٢٢٨؛ ٢: ٧).

(٧٤) انظر الصفحات السابقة. ولعلّ مما يؤيّد مسألة أن تكون هذه الروايات قد نحت منحى جدلياً ضد الشيعة هو أن بعض ما تناقله رواة أهل السنة المتأخرون عن عصر هذه الرواية كان منقولاً عن

الإمام الصادق، وهو بالطبع ينقل عن آبائه. (أبو هلال العسكري، المصدر السابق ١: ٢١٩). وقد كانت هذه الآلية معهودة آنذاك، أي إلقاء الكلام في فم الخصم ونقله عن لسان مخالفيه. وهذا مما ورد ذكر أمثلته في المقال الحالي أيضاً. انظر الأمثلة الأخرى في كتاب الكشي، المصدر السابق: ٣٩٣ ـ ٣٩٧.

(٧٥) انظر مثلاً: كتاب محنة أمير المؤمنين (النصّ الشيعي القديم الوارد في كتاب المفيد، الاختصاص: ١٥٧ ـ ١٧٥، النجف، ١٣٩٢هـ): ١٦٤؛ سليم بن قيس الهلالي، المصدر السابق: ١١٣، ٢٢٠.

(٧٦) للاطلاع على نماذج مطابقة انظر: ابن عساكر، حياة عثمان: ١٤٦ ـ ١٦٨، ٢٩٠ ـ ٢٩٤.

(٧٧) انظر: مدخل «المؤاخاة» في دائرةالمعارف الإسلامية، الطبعة الثانية (النسخة الإنجليزية) ٧: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٧٨) انظر: المصادر العديدة الواردة في كتاب نور الله التستري، إحقاق الحقّ ٤: ١٧١ ـ ٢١٧؛ ٦: ٤٦١ ـ ٤٨٦؛ ١٥: ٤٥٠ ـ ٥١٨؛ ٢٠: ٢٢١ ـ ٢٥٥ (طهران، ١٣٧٨هـ)؛ عبد الحسين الأميني، الغدير ٣: ١١٣ ـ ١٢٥.

(٧٩) أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: ٩٩، ١٦٦ ـ ١٦٧، ٢٧٨، تحقيق: و. م عباس (بيروت، ١٩٨٣م)؛ البخاري، المصدر السابق ٢: ٤١٨؛ الديلمي، فردوس الأخبار ١: ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٨٠) ابن سعد، المصدر السابق ٣: ١٢٣، القسم ١.

(٨١) انظر: أحمد بن حنبل، الفضائل: ٩٩، ١٦٦ ـ ١٦٧، ١٧٧، ١٨٣ ـ ١٨٤، ٢٧٨ ـ ٣٨٦، ٤١١، وسائر المصادر الواردة في الهامش صفحة ٩٩.

(٨٢) أحمد بن حنبل، المصدر السابق: ٨٦ ـ ٩٢، والمصادر المذكورة من قبل المحقِّق في الهامش؛ ابن عساكر، حياة عثمان: ١٥٣ ـ ١٥٩؛ وانظر أيضاً: البخاري، المصدر السابق ٢: ٤١٨.

(٨٣) انظر: عديد المصادر المنقولة في كتاب التستري، إحقاق الحقّ ١٠: ٥٤٤ ـ ٥٩٥؛ ١٤: ٢٣٢ ـ ٢٥١.

(٨٤) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، القسم المتعلق بحياة الإمام عليعليه السلام ٢: ٢٦٠، تحقيق: محمد باقر المحمودي (بيروت، ١٣٩٦هـ).

(٨٥) ابن سعد، كتاب الطبقات ٣: ١٢٤، القسم ١؛ أحمد بن حنبل، الفضائل: ١٥٨ ـ ١٥٩، ٧٧١، ٧٧٤، ٧٨٠، ٧٨٨؛ الديلمي، المصدر السابق ١: ٥٢.

(٨٦) انظر: مصادر التستري، المصدر السابق ٥: ٤٦٨ ـ ٥١٥؛ ١٦: ٢٧٧ ـ ٣٠٩؛ ٢١: ٤١٥ ـ ٤٢٨؛ الأميني، المصدر السابق ٦: ٦١ ـ ٨١.

(٨٧) الديلمي، المصدر السابق ١: ٧٦.

(٨٨) انظر: العديد من المصادر الواردة في كتاب أحمد بن حنبل، الفضائل: ٨١ ـ ٥٨٢، الهامش الأوّل للمحقق؛ التستري، المصدر السابق ٥: ٥٤٠ ـ ٥٨٦؛ ١٦: ٣٣٢ ـ ٣٧٥؛ ٢١: ٢٤٣ ـ ٢٥٥؛ الأميني، المصدر السابق ٦: ٢٠٩ ـ ٢١٦.

(٨٩) البخاري، المصدر السابق ٢: ٤١٨؛ أحمد بن حنبل، الفضائل: ٧٠ ـ ٧١، والمصادر المضافة في

الهامش من قبل المحقّق: ٩٨، ١٥٢، ٣٧٩.

(٩٠) انظر: مدخل «المباهلة» في دائرة المعارف الإسلامية، النسخة الإنجليزية ٧: ٢٧٦ ـ ٢٧٧، الطبعة الثانية.

(٩١) انظر: مصادر كتاب التستري، إحقاق الحق ٣: ٤٦ ـ ٦٢؛ ٩: ٧٠ ـ ٩١؛ ١٤: ١٣١ ـ ١٤٧؛ ٢٠: ٨٤ ـ ٨٧.

(٩٢) ابن عساكر، التاريخ، (حياة عثمان): ١٦٨ ـ ١٦٩، نقلاً عن الإمام جعفر الصادق، والذي لا يروي إلا عن آبائه. وكما أشرنا فإن ظاهرة العناد والمجادلة مع الشيعة كانت رائجة في تلك الأيام.

(٩٣) التستري، المصدر السابق ٢: ٥٠١ ـ ٥٦٢؛ ٣: ٥١٣ ـ ٥٣١؛ ٩: ١ ـ ٦٩؛ ١٤: ٤٠ ـ ١٠٥؛ ١٨: ٣٥٩ ـ ٣٨٣.

(٩٤) انظر: الطبري، جامع البيان ٢٢: ٦ ـ ٨ (القاهرة، ١٣٧٥هـ).

(٩٥) الديلمي، المصدر السابق ١: ٥٣٢؛ الطبري، الجامع ٢٢: ٨، نقلاً عن عكرمة التابعي المعروف بمواقفه وآرائه المناهضة للشيعة. فكان ينادي في الأسواق بأن أهل البيت هم نساء النبيّ حصراً.

(٩٦) انظر الصفحات السابقة.

(٩٧) ابن عساكر، حياة عثمان: ١٧٠.

(٩٨) الإتقان ١: ٢٠٥، نقلاً عن كتاب المصاحف لابن أشتة؛ ابن خلال، كتاب السنّة ١ ـ ٣: ٣٠٢ (الرياض، ١٤١٥ق/١٩٩٤م). (المترجم).

(٩٩) ابن عبد البر، المصدر السابق: ٥٦٢.

(١٠٠) ابن أبي شيبة، المصنف ٦: ١٤٨؛ ابن أبي داوود، كتاب المصاحف: ٥. وكلاهما نقل الخبر عن عليعليه السلام.

(١٠١) انظر: أحمد بن محمد السياري، كتاب القراءات (كتاب التنزيل والتحريف)، نسخة خطية بمكتبة المرعشي النجفي، قم، برقم ١٤٥٥، صفحة ب ٤٤: «إن الناس (يعني أهل السنة) يقولون: قد ذهب من سورة الأحزاب شيء كثير»؛ الفضل بن شاذان، كتاب الإيضاح: ١٠٧: «قالت المرجئة: فلعل بقية الأحكام في القرآن الذي ذهب».

(١٠٢) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٣٨ ـ ٣٩؛ وأيضاً: لبيب السعيد، الجمع الصوتي الأول للقرآن: ٣٢٠ ـ ٣٢١ (القاهرة، ١٣٩٩هـ).

(١٠٣) انظر: الباقلاني، المصدر السابق: ٢٧٧ ـ ٢٨٠، حيث يؤكّد هو على أن جميع الأحاديث الواردة في القول بالنقصان والتبديل منقولة عن عائشة. ويعتقد الشيعة أن أبا موسى الأشعري وبعض الأصحاب ليسوا مسلمين حقيقيين، وعليه لا يمكن الاستشهاد بكلامهم ضدّ أهل السنة.

(١٠٤) انظر الصفحات السابقة.

(١٠٥) وإن كان هذا هو رأي أهل السنة حتّى القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي. انظر على سبيل المثال: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ١٨١، وينقل عن أحد معاصريه أنه ادعى أن عثمان والصحابة «زادوا في القرآن ما ليس منه». (وليس استنتاج المؤلف هذا صحيحاً، فما نقله

القرطبي كان جانباً من كتاب الردّ على مَنْ خالف مصحف عثمان، لأبي بكر بن مجاهد(٣٢هـ) في الرد على آراء ابن شنبوذ. ولا تتوفر رسالة ابن مجاهد هذه في كتاب مستقل، لكن يمكن تحصيل بعض ما ورد فيها بالرجوع إلى هذه المصادر: القرطبي، المصدر السابق ١: ٥ ـ ٧، ٨، ٢٣، ٢٤، ٣٠ ـ ٣١، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ٦١ ـ ٦٢، ٨١ ـ ٨٦، ١٠٩، ١١٤، ١١٥، ١٥٤ (مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٦٧م)؛ ومجهول المؤلّف، مقدمتان في علوم القرآن: ٨٤، ١٠٧، ١١٢، ١١٣، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٩، ١٦٥، ١٦٨. وانظر أيضاً: أبو شامة المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آلتي قولاج (بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م): ١٨٦ ـ ١٩٢. (المترجم).

(١٠٦) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين ١: ١٦٦ (القاهرة، ١٣٨١هـ)؛ الإسفراييني، التبصير في الدين: ١٤٠ (بيروت، ١٩٨٣م)؛ الشهرستاني، الملل والنحل: ٥٥ (بيروت، ١٩٨١م)؛ المقدسي، البدء والتاريخ ٥: ١٣٨، تحقيق: م. ك. هوار (باريس، ١٨٩٩ ـ ١٩١٩م)؛ ابن عبادٍ، الكشف عن مناهج أصناف الخوارج: ١٤٦، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه (تبريز، ١٣٨٩هـ) في مجلة كلية الآداب بتبريز، العدد ٢٠: ١٤٥ ـ ١٥٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى ١٣: ٢٢٣ (القاهرة، ٤٠ ـ ١٣٣٣هـ)؛ أبو محمد العراقي، الفرق المفترقة: ٢٤، تحقيق: ي. كولتي (آنكارا، ١٣٨٢هـ). وقد نسب هذا القول إلى جميع فرقة العجاردة من الخوارج. انظر: الشهرستاني، المصدر السابق: ٥٥.

(١٠٧) الزركشي، المصدر السابق ٢: ١٢٧.

(١٠٨) لم يكن هذا النمط من التصنيف متداولاً عندما ألّف أبو عبيد قاسم بن سلام(٢٢٤هـ/٩ ـ ٨٣٩م) كتابه في الناسخ والمنسوخ، (انظر: الناسخ والمنسوخ: ٥ ـ ٦؛ أيضاً: النحاس، الناسخ والمنسوخ: ٨ (القاهرة، ١٣١٩هـ)). وبعد عقدين من الزمن جاء الحارث بن أسد المحاسبي(٢٤٣هـ/٨ ـ ٨٥٧م) فطرح نظريتين في الناسخ والمنسوخ: هي الآية التي أسقطت من القرآن وإن ظلّ الناس يتلونها. وينسخ الحكم الفقهي لأحد قسمي النسخ، أي (ما نسخ حكمه وتلاوته). (المحاسبي، فهم القرآن: ٤٠٧). أما بالنسبة للنوع الثاني، أي (ما نسخت تلاوته وبقي حكمه) يبقى الحكم الفقهي نافذاً وإن نسخت آيته (المصدر السابق: ٣٩٨). وهذا الرأي الشاذ جاء مراعاة لحال الرواية القائلة بحذف الآية على الرغم من بقاء حكمها، والحال أن الآية محذوفة فعلاً من النص القرآني. وكان ابن منادى(٣٣٤هـ/٦ ـ ٧٤٥م) في كتابه عن النسخ (المنقول في كتاب الزرقاني، المصدر السابق ٢: ٣٧؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٥) وأبو جعفر النحاس(٣٣٨هـ/٩٥٠م) في كتاب الناسخ والمنسوخ: ٨ قد ذكروا هذا التقسيم، منوّهين إلى إن سائر الفقهاء يرفضون الرأي الثاني؛ لأنهم يعتقدون أن مثل هذا القول في الناسخ والمنسوخ مفاده وقوع النقص في مصحف عثمان (انظر: ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ: ٢٢ ـ ٢١؛ الزركشي، المصدر السابق ٢: ٣٧؛ الإتقان ٣: ٨٥ ـ ٨٦). وعن قبول بعض فقهاء الشيعة بهذا الرأي انظر: سديد الدين الحمصي، المنقذ من التقليد ١: ٤٨٠ (قم، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

(١٠٩) انظر: صبحي الصالح، المصدر السابق: ٢٥٩ ـ ٢٧٤.

(١١٠) انظر: البرقي، المحاسن: ٢٨٦، تحقيق: مير جلال الدين المحدث (طهران، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م)؛ العياشي، كتاب التفسير ١: ١٩١، ٢٥٩، ٢٩٣، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي (قم، ٨١ ـ ١٣٨٠هـ/٦١ ـ

١٩٦٠م)؛ الكليني، المصدر السابق ٢: ١٨ ـ ١٩؛ ابن بابويه، كتاب الخصال: ٢٧٨، تحقيق: علي أكبر غفاري (طهران، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

(١١١) انظر مثلاً: العياشي، المصدر السابق ١: ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ والكليني، المصدر السابق ١: ٢٨٦. وكلاهما أورد الحوار الذي دار بين الإمام الصادق وأحد اصحابه حين سأل الإمام: إن الناس يسألوننا عن عدم ورود اسم علي وأهل بيته في كتاب الله؟ ويروي السياري عن أحد أصحاب الإمام الرضا عليه السلام أنه كتب إلى الإمام: إن بعض الناس[أهل السنّة] يسألونني أين هو اسم علي في القرآن؟ (التنزيل والتحريف، صفحة ب ٣٥). أيضاً: الجاحظ، العثمانية: ٢٧٣، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة، ١٣٨٦هـ): الذي كان يقول بأننا قرأنا القرآن من أوله إلى آخره فلم نجد آية تنص على إمامة علي. ولعلّ أقدم هذه النماذج من المحاجحات ما ورد في كتاب الغارات للثقفي ١: ١٩٥ ـ ٢٠٤. وفي هذه الرواية أن معاوية كان قد سأل السؤال نفسه في رسالة إلى الإمام علي عليه السلام.

(١١٢) انظر: عبد الحسين الأميني، الغدير ١: ٢١٤ ـ ٢٢٣. وهذه الرواية مروية عن ثلاثين راوياً من أهل السنة. أيضاً: السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٩٨.

(١١٣) السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٩٨؛ جفري، المصدر السابق: ٤٠؛ بهاء الدين الإربلي، كشف الغمة ١: ٣١٧، نقلا عن مصادر أهل السنة، (تبريز، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م).

(١١٤) جفري، المصدر السابق: ٣٢.

(١١٥) المصدر السابق: ٩٧، ١٦٨، ٣٠٦.

(١١٦) المصدر السابق: ١٥٠.

(١١٧) المصدر السابق: ٦٥.

(١١٨) المصدر السابق: ٧٥.

(١١٩) المصدر السابق: ٧٦.

(١٢٠) المصدر السابق: ٢٣٦.

(١٢١) المصدر السابق: ٨٦.

(١٢٢) المصدر السابق: ١٠٠.

(١٢٣) المصدر السابق: ٣٠٨.

(١٢٤) المصدر السابق: ٢٥٣.

(١٢٥) المصدر السابق: ١١٠.

(١٢٦) السياري، المصدر السابق، صفحة أ ٢؛ العياشي، المصدر السابق ١: ١٣. انظر أيضاً: المفيد، المسائل السروية: ٢٢٥، (قم، ١٣٩٢هـ)، ضمن مجموعة (عدة رسائل للشيخ المفيد): ٢٠٧ ـ ٢٣٢).

(١٢٧) سليم بن قيس الهلالي، المصدر السابق: ١٠٨.

(١٢٨) الخياط، الانتصار: ٤١، تحقيق: م. س. نيبرغ، (القاهرة، ١٣٤٦هـ)؛ عبد الجبّار، المغني ٢٠: ٣٧ ـ ٣٨، القسم الأول، تحقيق: علي محمود و... (القاهرة، ١٣٩٧هـ)؛ الملطي، التنبيه: ٣٢ (دمشق، ١٣٨٠هـ). [يذكر الملطي في وصف آراء هشام بن الحكم: «وإن القرآن الذي في أيدي الناس قد انتقل

ووضع أيام عثمان، وأحرقت المصاحف التي كانت قبل». (المترجم)].

(١٢٩) السياري، المصدر السابق، صفحة ب ٢.

(١٣٠) النجاشي، كتاب الرجال: ٣٧٢، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني (قم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م).

(١٣١) انظر الصفحات السابقة.

(١٣٢) السياري، المصدر السابق، صفحة أ ٦٩؛ الكليني، المصدر السابق ٢: ٦٣١.

(١٣٣) الفضل بن شاذان، كتاب الإيضاح: ٢٠٩ ـ ٢٢٩.

(١٣٤) المصدر السابق: ١٠٨.

(١٣٥) المحاسبي، فهم السنة: ٢٤٠ (منقول في كتاب الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٣٨ ـ ٢٤٠). وقد أشار البلاذري في أنساب الأشراف ٥: ١٨٦ (دمشق، ١٩٩٦م) إلى هذه النقطة بالذات، وهي أن هذه القضية هي واحدة من الانتقادات التي يتبناها مخالفو عثمان. وروي في كتاب ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة: ٩٩٥ ـ ٩٩٦ (أيضاً: ابن داوود، المصاحف: ١٢؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق (حياة عثمان): ٢٣٨) هذا الانتقاد منسوباً إلى عليعليه السلام، وأنه كان ينهى عن القول بأن عثمان هو مَن أحرق القرآن، فوالله لم يفعل ذلك إلا باتفاق الصحابة، ولو كنت محله لفعلتها. (المصدر السابق).

(١٣٦) يبدو أن هذه الأخبار المروية عن الإمام عليعليه السلام في الدفاع عن عثمان هي رد على تلك الانتقادات، فروي عنهعليه السلام أنه كان يقول: لا تلوموا عثمان على حرق المصاحف؛ لأنه إنما فعل ذلك بموافقتنا جميعاً، ولو لم يفعلها هو لفعلتها (ابن أبي داوود، المصدر السابق: ١٢، ٢٢؛ ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٢).

(١٣٧) المحاسبي، فهم القرآن: ٣٩٨ ـ ٤١١.

(١٣٨) انظر الصفحات اللاحقة.

(١٣٩) الكليني، المصدر السابق ٨: ٥٩ ـ ٦٢. أيضاً: سديد الدين الحمصي، المنقذ من التقليد ١: ٤٧٧.

(١٤٠) الكليني، المصدر السابق ٨: ٥٣، ٥٤: «أقاموا حروف الكتاب، وحرَّفوا حدوده».

(١٤١) اليعقوبي، التاريخ ٢: ١٣٦؛ بهاء الدين الإربلي، المصدر السابق ١: ٣١٤؛ عبد الله بن حمزة، الشافي ٢: ٢٥ (صنعاء، ١٩٨٦م)؛ العياشي، المصدر السابق ١: ٩ ـ ١٠؛ والكليني، المصدر السابق ٢: ٦٢٧، لكل من المجموعتين ثلث.

(١٤٢) العياشي، المصدر السابق ١: ٩ ـ ١٠؛ شرف الدين الإسترآبادي، تأويل الآيات الظاهرة ١: ١٨ ـ ٢٠ (قم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٤: ٣٠٣ (طهران، ١٢٧٦هـ/١٩٥٧م).

(١٤٣) انظر: تسع روايات مختلفة عن الأئمة في تفسير سورة المائدة، الآية ٦٧، ضمن كتاب تفسير فرات الكوفي: ٣٦ ـ ٣٨، (النجف، ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م). وجميعها ينص على رفض القول بأن يكون اسم علي موجوداً في الآية. ووجود اسم عليعليه السلام نقله بعض رجال السنة (انظر: السيوطي، الدر المنثور ٢: ٢٩٨). كما روي عن الإمام الباقر نص في أن ذكر أهل البيت ورد في القرآن في الآية ٣٣ من سورة آل عمران، والبيت مذكور في الآية، وهو فعلا ما بقي من آل ابراهيم (العياشي، المصدر السابق ١: ١٦٨؛

محمد باقر المجلسي، المصدر السابق ٢٣: ٢٢٥). أما الخبر الثاني فيخالف قراءة عبد الله بن مسعود المذكورة في مصادر فقهاء أهل السنة، أمثال: أبي إسحاق الثعلبي النيشابوري في الكشف والبيان (المنقول من قبل عبد الله بن حمزة، الشافي ١: ٩٥).

(١٤٤) الكليني، الكافي ٢: ٦٣٤.

(١٤٥) انظر: الكليني، المصدر السابق ٢: ٥٩٦ ـ ٦٣٤؛ ابن بابويه، كتاب الأمالي: ٥٤٥ ـ ٥٤٦ (طهران، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)؛ عيون أخبار الرضا ٢: ٥٦ (طهران، ٧٩ ـ ١٣٧٧هـ/٥٩ ـ ١٩٥٨م). أيضاً: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٤: ٨٢٣ ـ ٨٣١ (طهران، ٨٩ ـ ١٣٧٦هـ/٦٩ ـ ١٩٥٧م)؛ حسين النوري، مستدرك الوسائل ٤: ٢٣١ ـ ٢٤٥ (قم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

(١٤٦) انظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطب ١، ١٨، ١٠٨، ١٤٥، ١٥٦، ١٧٤، ١٨١، ١٩٦، والرسالة ٦٩.

(١٤٧) الكليني، المصدر السابق ١: ٦٩ ـ ٧٠، ١٠٠؛ ابن بابويه، العيون ٢: ٢١؛ الأمالي: ٣٦٧؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٨٩ ـ ٧٨؛ حسين النوري، المستدرك ١٧: ٣٠٢ ـ ٣٠٦.

(١٤٨) ابن بابويه، عيون أخبار الرضا ٢: ١٣٠.

(١٤٩) السياري، المصدر السابق، صفحة ب ٧٠؛ الشلمغاني، كتاب التكليف (منشور بعنوان الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا): ١١٢ ـ ١١٣ (مشهد، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)؛ ابن بابويه، ثواب الأعمال: ١٥٤، تحقيق: علي أكبر غفاري (طهران، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)؛ مصدر سابق، مَن لا يحضره الفقيه ١: ٣٠٦، تحقيق: علي أكبر غفاري (طهران، ٩٤ ـ ١٣٩٢هـ/٧٤ ـ ١٩٧٢م)؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان ١٠: ٣٧١، ٤١٢، (النجف، ٦٣ ـ ١٩٥٧م)؛ الاستبصار ١: ٣١٧، تحقيق: حسن محمد الخرسان (النجف، ٧٥ ـ ١٣٧٦هـ/٥٥ ـ ١٩٥٧م)؛ الطبرسي، مجمع البيان ٣: ١٤٠ ـ ١٤١، ١٩٧ (صيدون، ٥٧ ـ ١٩٥٦م)؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٣٨؛ الحر العاملي، المصدر السابق ٤: ٧٤٣ ـ ٧٤٤؛ حسين النوري، مستدرك الوسائل ٤: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(١٥٠) انظر: جواد العاملي، مفتاح الكرامة ٢: ٣٨٥ ـ ٣٨٦ والمصادر الواردة فيه، (القاهرة، صيدون، طهران، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م).

(١٥١) السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٨؛ جفري، المصدر السابق: ١٧٩.

(١٥٢) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ٣٢: ٢ (القاهرة، ١٣٨٣هـ)؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٨.

(١٥٣) السياري، المصدر السابق: ١٢؛ العياشي، المصدر السابق ١: ١٦٩، ١٧٠؛ علي بن إبراهيم، تفسير القمي ١: ١٠٠ (النجف، ١٣٨٦هـ/١٩٢٦م)؛ فرات الكوفي، المصدر السابق: ١٨؛ محمد باقر المجلسي، المصدر السابق ٢٣: ٢٢٢، ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

(١٥٤) السياري، المصدر السابق، الصفحات ٧ب، ٩ب، ١٦ب، ١٧، ٢٤ب، ٣٢ب، ٣٩ب، ٥١ب.

(١٥٥) المصدر السابق، الصفحات ٧ب، ١٠أ، ١٦ب، ١٧أ، ١٨أ، ٤٥أ، ٦٢ب؛ العياشي، المصدر السابق ١: ٢٤٥؛ الكليني، المصدر السابق ١: ٣٤٤، ٣٤٥، ٤٦١. على سبيل المثال: قارِن رأي السياري بما ورد في المصدر السابق: ٤٥، حيث جاء أن الآية ٣٣ من سوره الفرقان كانت تقرأ على النحو التالي: «كفى

الله المومنين القتال بعلي بن أبي طالب». كذلك السيوطي، الدرّ المنثور ٥: ١٩٢. وذكر بهاء الدين الإربلي، المصدر السابق ١: ٣١٧، نقلا عن مصدر سني، أن هذه قراءة ابن مسعود.

(١٥٦) المصدر السابق، صفحة ب ٢؛ الكليني، المصدر السابق ٢: ٦٣٤. وهو في الأصل قول لعمر كما روي في السيوطي، الإتقان ١: ٢٤٢؛ المتقي الهندي، كنز العمال ١: ٥٤١، ٥١٧ (حلب، ٧٧ ـ ١٩٦٩م).

(١٥٧) السياري، المصدر السابق، صفحة ٤٤ب.

(١٥٨) المصدر السابق، صفحة ٤٥ب.

(١٥٩) المصدر السابق، صفحة ٤٤ب.

(١٦٠) المصدر السابق، صفحة ب ـ أ ٤٤؛ ابن بابويه، ثواب الأعمال: ١٠٠.

(١٦١) المصدر السابق، صفحة أ ٦٩؛ الكليني، المصدر السابق ٢: ٦٣١؛ الكشي، المصدر السابق: ٥٨٩.

(١٦٢) انظر: كتاب السياري، وهو مليء بالمصادر السنية. نقل جوانب من أقوال علماء الشيعة وليس الروايات التي لا بدّ أن تنسب إلى الأئمة (مثاله: صفحة ب ٢، نقلا عن هشام بن سالم). كما جاء فيه مواضيع مرسلة من قبيل: «مثل في حديث» (صفحة ب ٤٥)، و«رواية» (صفحة أ ٤٤)، وهذا يدل أنه لا وجود لها أصلا.

(١٦٣) انظر: الباقلاني، الانتصار: ٣١٠.

(١٦٤) «ضعيف، متهافت، غال، منحرف»، ابن‌الغضائري، كتاب الضعفاء؛ القهپائي، مجمع الرجال ١: ١٤٩، تحقيق: د. العلامة (إصفهان، ٨٧ ـ ١٣٨٤هـ/٦٧ ـ ١٩٦٤م).

(١٦٥) رسول جعفريان، أكذوبة تحريف القرآن بين الشيعة والسنة: ٤٦ (طهران، ١٣٩٠هـ).

(١٦٦) «غال» (محمد بن حسن الطوسي، كتاب الرجال: ٢٧٨، تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم (النجف، ١٩٦٩م))؛ «غال. فاسد الحديث، لايكتب حديثه» (ابن الغضائري، المصدر السابق ٥: ١٨٤)؛ «فاسد المذهب، وقيل فيه أشياء، الله أعلم من عظمها» (النجاشي، المصدر السابق: ٣٣٧).

(١٦٧) «ضعيف، متهافت، مرتفع القول، خطابي، حمل الغلاة في حديثه حملا عظيماً، لايجوز أن يكتب حديثه» (ابن الغضائري، المصدر السابق ٦: ١٣١)؛ «فاسد المذهب. مضطرب الرواية، لا يعبأ به» (النجاشي، المصدر السابق: ٤١٦).

(١٦٨) «متهم، غال» (الكشي، المصدر السابق: ٣٦٣)؛ «كذّاب، مشهور» (الكشي، المصدر السابق: ٥٤٦)؛ «غال، وضّاع للحديث» (ابن‌الغضائري، المصدر السابق ٦: ٢٩٢).

(١٦٩) «لا شيء، متّهم بغلوّ» (الكشي، المصدر السابق: ٣٦٨)؛ «ضعيف، في مذهبه غلوّ» (ابن الغضائري، المصدر السابق ٦: ١٣٩).

(١٧٠) أبو القاسم على بن أحمد الكوفي، مؤلف الاستغاثة في بدع الثلاثة، هو من أقوى دعاة القول بالتحريف. لكنه من الغلاة كما ذكر النجاشي (كتاب الرجال: ٢٦٥ ـ ٢٦٦) وغيره. وعده الشيخ الطوسي من الغلاة الخمسة. انظر: القهپائي، مجمع الرجال ٤: ١٦٢.

(171) See Etan Kohlberg, [Some Notes on the Imamite Attitude to the Quran] , in S. M. Stern, ed, Islamic Philosophy and Classical Tradition, (Oxford, 1972), pp. 277.

(١٧٢) انظر: ديباجة المؤلف على كتاب مدخل إلى فقه الشيعة: ٣٢ ـ ٣٣ (لندن، ١٩٨٤م).

(١٧٣) ابن بابويه، رسالة في الاعتقاد: ٩٣ (طهران، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م)؛ إلى جانب كتاب النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للمقداد السيوري: ٦٦ ـ ١١٥. انظر أيضاً كتاباً لمحدث شيعي من العصر ذاته هو محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي، ورد ذكره في كتاب النجاشي. المصدر السابق: ٣٨٨ (إيضاح خطأ مَن شنع على الشيعة في أمر القرآن).

(١٧٤) ورد في النص ثلاث مجموعات دون التطرق إلى المجموعة الثالثة، وجاء في تحقيق هلموت رايتر (إسطنبول، ١٩٢٩م) في الهامش أن المجموعة الثالثة ـ حسب الإضافة الواردة في إحدى النسخ ـ هم أولئك الذين يقولون: إنه لم يضَف شيء للقران خارج عنه. ولا شكَّ أنه رأي باطل؛ لأنه لا توجد جماعة تقول بأنه أضيف للقرآن دون أن يكون فيه نقصان. لذا من الصواب أن نقول بأن عدد المجموعات هنا خاطئ، أو أن المؤلف قصد أن المجموعة الثالثة هم القائلون بالإضافة والحذف معاً؛ لأن مجموعة قالت بالنقصان؛ وأخرى بالنقص بنحو الإضافة والحذف، والثالثة أنكرت أيّ نحو من التبديل في النص القرآني.

هناك تلخيص لكتاب الانتصار للباقلاني عن أبي عبد الله الصيرفي تحت عنوان (نكت الانتصار لنقل القرآن) تحقيق: محمد زغلول (الإسكندرية، ١٣٩٢هـ). وقد اشتمل هذا التلخيص على نقاط هامة. ففي الصفحة ٦٤ ذكر أن الشيعة تقول بأن ربعاً من القرآن نزل في فضائل أهل البيت بأسمائهم وأسماء أعدائهم، وأن سورة البينة كانت تضاهي في حجمها سورة البقرة؛ وعليه لا يمكن للشيعة أن تدعي خلو القرآن من التحريف. تدل هذه العبارة بوضوح على أن الشيعة في زمن الباقلاني كانت تعتقد بنفي التحريف عن القرآن، وإن حاول الباقلاني نسبة ذلك لهم عن طريق روايات بعض أفرادها، مثلما أثبتنا ذلك بحق أهل السنة. وذكر أيضاً ثلاث فرق للشيعة على زمانه: أولئك الذين يقولون بأن القرآن تغيَّر من جميع النواحي، وأولئك الذين يقولون بحذف قسم من القرآن دون الزيادة فيه، وأخيراً أولئك الذين قالوا بأن القرآن كامل ومحفوظ في المصحف العثماني، سوى أن ترتيب السور مختلف عما كان عليه. وذكر في الصفحة ١٠٧ أن الشيعة تدعي جمع القرآن من قبل علي، وأنه ذهب بمصحفه إلى الخليفة، لكن عمر أرجعه إليه نافياً الحاجة إليه.

(١٧٥) أبو الحسن الأشعري، المقالات ١: ١١٤ ـ ١١٥.

(١٧٦) الشريف المرتضى، جوابات المسائل الطربلسيات الأولى، مذكور في كتاب الطبرسي، مجمع البيان ١: ٣١؛ الشريف المرتضى، الذخيرة في الكلام: ٢٥٦، ميكرو فيلم، ٣٣٤٤، المكتبة المركزية في جامعة طهران.

(١٧٧) ثمة لغط وقع في بيان موقف النوبختيين هذا؛ إذ رُوي في أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٥٦ أنهم يفكرون في إمكانية حصول الحذف والإضافة في القرآن. لكنه مرفوض؛ لما يلي: أ) كما ذكرنا فإن الشريف المرتضى نفى أن يكون للنوبختيين رأي من هذا النوع. ب) كما قال في الطرابلسيات الأولى والذخيرة أنه لا يوجد نفر من الشيعة قال بحصول إضافة على القرآن. (الطبرسي، المصدر السابق ١: ٣٠). وهذا ما أكَّده أيضاً تلميذ المرتضى محمد بن حسن الطوسي في التبيان ١: ٢. ومن غير

الممكن أن لا يظهر مثل هذا الرأي لو تبنّاه فقهاء بوزن النوبختيين. ج) ينفي القاضي عبد الجبار المعتزلي في باب الإمامة من كتابه المغني ٢٠: ٣٨، القسم الأول، نفياً قاطعاً أن يكون للنوبختيين رأي يوحي بإمكانية حدوث التبديل في القرآن. وهو الرأي الذي نسبه سابقاً إلى هشام بن الحكم وآخرين: «فمَن كان يتمسك بالتوحيد والعدل فهو بريء مما نسبناه إلى مَن تقدَّم ذكره، كأبي الأحوص والنوبختية وغيرهم». كما أن الغموض يكتنف كلام المفيد في أوائل المقالات، فهو يقول: «وهذا بخلاف ما سمعناه من (عن) بني النوبخت». ولم يرِد ذكر هذه الشائعة في أي موضع آخر من الكتاب ضمن آراء بني النوبخت.

(١٧٨) أسد الله التستري، كشف اليقين: ٢٠٥ (طهران، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، نقلاً عن قول الشريف المرتضى في (جوابات المسائل).

(١٧٩) انظر: الشريف المرتضى، جوابات المسائل الطرابلسيات الأولى، منقول في كتاب الطبرسي، مجمع البيان ١: ٣٠. وقد أشرنا سالفاً إلى أنصار هذا الرأي من الشيعة الأوائل.

(١٨٠) انظر: جعفريان، المصدر السابق: ٦٦.

(١٨١) وهم عبارة عن: محمد صالح بن أحمد المازندراني(١٠٨٦هـ/١٦٧٦م) في شرح أصول الكافي ١١: ٧١ ـ ٧٢ (طهران، ٨٢ ـ ١٣٨٨هـ/٦٣ ـ ١٩٦٨م)؛ نعمة الله بن عبد الله الجزائري(١١١٢هـ/١٨١٠م) في الأنوار النعمانية ١: ٩٧، ٢٧٧؛ ٢: ٣٥٧ ـ ٣٥٨، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي (تبريز، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م)؛ أبو الحسن بن محمد طاهر شريف العاملي(١١٣٨هـ/٢٥ ـ ١٧٢٦م) في ضياء العلماء في الإمامة، منقول في كتاب حسين النوري، فصل الخطاب: ٩٧ (طهران، ١٢٩٨هـ/١٨٨١م) ؛ عبد الله بن محمد رضا حسيني شبر(١٢٤٢هـ/١٨٢٦م) في مصابيح الأنوار ٢: ٢٩٥ (بغداد والنجف، ١ ـ ١٩٥٢م)؛ أحمد بن محمد مهدي النراقي(١٢٤٥هـ/١٨٢٩م) في مناهج الأحكام: ١٥٣. وكذلك نقل عن والده محمد مهدي بن أبي ذر النراقي(١٢٠٩هـ/١٧٩٤م) قبول هذا الرأي (مصدر سابق: ١٥٢). ويعد حسين بن محمد تقي النوري(١٣٢٠ هـ/١٩٠٢م) أبرز أنصار هذا الرأي بين الشيعة. وقد كتب كتاباً في الموضوع هو فصل الخطاب. وفي الكتاب ذاته نسب النوري هذا القول إلى علي بن أحمد الحسيني المدني، المعروف بابن معصوم، وسيد علي خان(١١٢٠هـ/١٧٠٩م)، نقلا عن رياض السالكين. إلا أن السيد علي خان كان قد نقل الآراء المختلفة وبعض روايات السنة، دون أن يفصح عن رأيه في الموضوع. انظر: سيد علي خان المدني، رياض السالكين: ٤٠٢ (طهران، ١٣٣٤ هـ/١٩١٥م).

أما بخصوص الفقيه الإمامي الآخر، أعني أبا القاسم الكوفي (للاطلاع انظر: مدخل «أبو القاسم الكوفي» في دائرة المعارف الإسلامية؛ وكلبرغ في مقالة (ملاحظات على موقف الإمامية من القرآن)، فقد عده من جملة علماء الشيعة القائلين بالتحريف. وليس هذا صحيحاً؛ فقد كان الكوفي انتقد حرق المصاحف فقهياً، محتجّاً على عمل عثمان الذي ينسبه أهل السنة إليه بأنّه لا مبرِّر للحرق أبداً، إلاّ أن نقول: كان في القرآن عبارات بعينها: «لأنه لا يخلو من أن يكون في تلك المصاحف ما هو في هذا المصحف، أو كان فيها زيادة عليه، فإن كان فيها ما هو في أيدى الناس فلا معنى لما فعله بها...» (ص٥٣). وواضح من فحوى قوله هذا أن الموضوع كان جدلياً، ورداً على الطرف المقابل. والأهم من

ذلك أن ابن شهرآشوب كان قد نقل عبارات عن كتاب الكوفي المفقود تحت عنوان الردّ على أهل التبديل في ما وقع من أهل التأليف (انظر: الذريعة ١٠: ١٨٧ ـ ١٨٨). ومن تلك العبائر قوله: «فصل في ذكره عليه السلام في الكتاب: أبو القاسم الكوفي في [كتابه] الردّ على أهل التبديل: إنّ حساد علي عليه السلام شكوا في مقال النبي صلى الله عليه وآله في فضائل علي عليه السلام فنزل: ﴿**فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ**﴾ (يعني في علي) ﴿**فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ**﴾ (يعني أهل الكتاب عما في كتبهم من ذكر وصي محمد، فإنكم تجدون ذلك في كتبهم مذكوراً). ثم قال: ﴿**لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِن رَبِّكَ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ◆ وَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ (يونس: ٩٤ ـ ٩٥) (يعني بالآيات هاهنا الأوصياء المتقدمين والمتأخرين)». مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٨٧، تحقيق: د. يوسف البقاعي (بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩١م).

انظر: المصدر السابق ٣: ١٣٢؛ ٤: ٤٥٧ ـ ٤٥٨ (ورد فيه روايتان من هذا الكتاب أيضاً)، فإن كلمة «يعني» هي توضيح تخلل بعض الآيات، وليس هي قراءة جديدة للنص القرآني، بل نوع من تفسيره. والعبائر الدالة على وجود قراءة خاصة للنص في بعض الأحيان هي من هذا القبيل: «نزل جبرئيل في علي، هكذا نزلت، خلاف ما أنزل الله، في ما حرف من الكتاب الله» انظر هذا المقال:

Bar - Asher, M. M, [Varint reading and aditions of the Imami - Sha to the Quran], Israel Orintal Studies, 13, (1993), pp. 39 - 47. [مترجم].

(١٨٢) انظر: حسين النوري، فصل الخطاب: ٣٢٥ ـ ٣٢٨، وهناك أورد اثنتي عشرة طائفة من الروايات في الاستدلال على الرأي السابق، وهي: ١. الروايات السنية التي تؤكد اتّحاد الإسلام في الأحداث مع ما وقع للأديان الأخرى (صفحة ٣٥ ـ ٧٣)؛ ٢. الروايات السنية المتعلقة بموضوع جمع القرآن (صفحة ٧٣ ـ ٨٢)؛ ٣. الروايات السنية في موضوع نسخ التلاوة (صفحة ٨٢ ـ ٩٧)؛ ٤. الروايات السنية في الاختلاف بترتيب مصحف علي (صفحة ٩٧ ـ ١١٠)؛ ٥. الروايات السنية في الاختلاف الوارد بين مصحف عبد الله بن مسعود والمصحف العثماني (صفحة ١١٢ ـ ١٢١)؛ ٦. الروايات السنية في بيان حجم مصحف أبي بن كعب (صفحة ١٢١ ـ ١٢٦)؛ ٧. الروايات السنية في موضوع الأمر الصادر من عثمان بحرق المصاحف (صفحة ١٢٦ ـ ١٤٨)؛ ٨. الروايات السنية في القول بالحذف والنقصان لبعض الآيات عن المصحف الحالي (صفحة ١٤٨ ـ ١٦٠)؛ ٩. الروايات الشيعية الدالة على ذكر عليّ وأهل بيت النبيّ في الكتب السماوية (صفحة ١٦٠ ـ ٨٦)؛ ١٠. الروايات السنية في القول باختلاف القراءات (صفحة ١٨٦ ـ ٢١١)؛ ١٢. الروايات الشيعية في ادعاء القول بإصلاح نصوص بعض الآيات (صفحة ٢٢٧ ـ ٣٢٨). كما نقلت روايات شيعية قليلة أخرى خلال بعض فصول الكتاب الأولى. ويتضح من مجمل هذه الفصول أن الاستدلال قائم في معظمه على الروايات السنية. (جعفريان، المصدر السابق: ٧١ ـ ٦٧. أيضاً: محمد صالح المازندراني، المصدر السابق ١١: ٧٢؛ ابن معصوم، رياض السالكين: ٤٠٢).

(183) See, Kohlberg, Some notes, pp. 217 - 18.

(١٨٤) الجاحظ، حجج النبوّة: ٢٢٣، في مجموعة رسائل الجاحظ ٣: ٢٢١ ـ ٢٨١، تحقيق: عبد السلام

هارون (القاهرة، ١٣٨٤هـ).

(١٨٥) الباقلاني، المصدر السابق: ٣١٠.

(١٨٦) المصدر السابق: ٢٥٨ وما بعدها.

(١٨٧) المصدر السابق: ٦٠٣.

(١٨٨) عبد الجبّار، تثبيت دلائل النبوّة: ١٣١، تحقيق: عبد الكريم عثمان (بيروت، ١٩٦٦م).

(١٨٩) عبد الجبار، المغني ٢٠: ٣٨، القسم الأول.

(١٩٠) انظر: الحاكم الجشمي، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس: ١٣٥، تحقيق: حسين المدرسي (قم، ١٩٨٥م).

(١٩١) انظر: عبد القاهر البغدادي، المصدر السابق: ٢٧٤؛ الزركشي، المصدر السابق ٢: ١٢٧، نقلاً عن الانتصار للباقلاني.

(١٩٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥: ٤ (الرياض، ١٩٨٢م).

(١٩٣) الإسفراييني، التبصير في الدين: ٤١.

(١٩٤) وأهمهم: رشيد رضا، السنّة والشيعة: ٤٣، ٥٥، ٦٥ (القاهرة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)؛ محبّ الدين الخطيب، الخطوط العريضة: ٨ ـ ١٤ (جدة ١٣٨٠هـ/١٩٦١م)؛ القاسمي، الصراع بين الإسلام والوثنية ١: ٣٧٤ (القاهرة، ٦ ـ ١٣٧٥هـ)؛ إحسان إلهي ظهير، الشيعة والسنة: ١٥٢ ـ ١٧٧ (الرياض، بلا تاريخ)؛ إحسان إلهي ظهير، الشيعة والقرآن (لاهور، ١٩٨٣م)؛ أبو الحسن الندوي، سورتان متضادتان: ٧٩ ـ ٨٠.

(195) See his Die Richtungen der Islamischen Koranaslegung, Leiden, (1952), pp. 270 - 76.

(١٩٦) انظر: عبد الجليل القزويني، المصدر السابق: ١٣٥. لم ترد هذه الرواية إلاّ عن أهل السنة في كتاب سليم بن قيس: ١٠٨. كما ذكرها كلٌّ من أبي منصور الطبرسي (الاحتجاج ١: ٢٢٢) والفضل بن شاذان (الإيضاح: ١١ ـ ٢١٢) في محاججاتهما مع أهل السنة. وقد أشار الكاتب المحترم إلى أن أول مَن نسب الرواية إلى الشيعة هو القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة، وعنه نقل الزمخشري فيما بعد، ثم نقل عن الزمخشري المفسّرون من بعده. انظر مثلاً: القرطبي، جامع الأحكام ١٤: ١١٣ (القاهرة، ١٣٨٨هـ)؛ النسفي، مدارك التنزيل ٣: ٤٢٥ (بيروت، ١٩٩٦م). [وقد طالعت كتاب شرح الأصول الخمسة من البداية حتى النهاية فلم أجِد رأياً من هذا النوع. المترجم]. وكان الحاكم الجشمي(٤٩٤هـ) في رسالة إبليس إلى إخوانه المجبرة: ٩٨ (طبعة بيروت) قد نسب القول بتحريف القرآن، ورواية داجن عائشة وأكلها بعض صفحات من القرآن، إلى المجبرة، وهو الاصطلاح الذي يطلقه على أهل الحديث من السنة.

(١٩٧) انظر: الزمخشري، المصدر السابق ٣: ٥١٨.

(١٩٨) الزمخشري، المصدر السابق ٣: ٥١٨؛ «وأما ما يُحكى من أن تلك الزيادة (الآية المحذوفة) كانت في صحيفة في بيت عائشة رضي الله عنها، فأكلته الداجن، فهو من تأليفات الملاحدة

والروافضة». عبد الجليل القزويني، المصدر السابق: ١٣٣. ونقل عن مؤلِّف كتاب (بعض فضائح الروافض)، وهو سنّي طبعاً، أنه قال: «ويقولون (أي الشيعة) بأن داجن عائشة أكل كثيراً من القرآن».

(١٩٩) الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٢٨٠، الطبعة الثالثة (القاهرة، بلا تاريخ). [وسبقه الباقلاني(٤٠٣هـ) إلى مؤاخذة الشيعة بهذه القراءة. انظر: الباقلاني، نكت الانتصار: ١٠٧. المترجم].

(٢٠٠) انظر في القول بزيادة الآيات عن النصّ الأصلي في سورة الأحزاب في الصفحات السابقة. [عند كتابة هذا المقال لم يكن كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد قاسم بن سلام(٢٢٤هـ) منشوراً بعد، وقد تضمَّن الكتاب شواهد تؤيِّد رأي صاحب المقال. انظر: قاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقيق: مروان العلية، محسن الخرابة ووفاء تقي الدين (بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) أبواب: تأليف القرآن وجمعه ومواضع حروفه وسوره (صفحة ٢٨٠ ـ ٢٨٨)؛ باب الرواية من الحروف التي خولف بها الخط القرآني (صفحة ٢٨٩ ـ ٣١٩)؛ باب ما رفع من القرآن بعد نزوله ولم يثبت في المصاحف (صفحة ٣٢٠ ـ ٣٢٧). وبعد بضعة قرون جاء ابن حجر العسقلاني، فألَّف كتاباً في فضائل القرآن أيضاً؛ وخلافاً لكتاب أبي عبيد في القرن الثالث فتح باباً في كتابه يدلّ على نمطية التحول الحاصل في الفكر السني. انظر: ابن حجر، فضائل القرآن: ١٣٤ ـ ١٣٦، باب مَن قال لم يترك النبيﷺ إلا ما بين الدفتين، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي(١٩٨٦م). تجدر الإشارة إلى أن الباقلاني كان قد ضعف كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد. انظر: الباقلاني، نكت الانتصار لنقل القرآن: ١٠١ وما بعدها، تحقيق: محمد زغلول سلام (الإسكندرية، ١٣٧٦هـ). المترجم]. وكلام ابن شهرآشوب بليغ في محاججة أهل السنة: «فذكر الغزالي ذلك في الإحياء إلا أنه اعتذر (أي في الدفاع عن عثمان) له، فقال: وقد حرق عثمان مصحفين، ثم قال: لكثرة القراءة فيها. فإن كان زيادة على ما في أيدي الناس فقصد لذهابه لقد قصد إلى إبطال بعض كتاب الله وتعطيل بعض الشريعة و...» مثالب النواصب: ٤٧٢. ويضيف أيضاً: «وأنكرتم أن يكون بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن، إلا التي في سورة النمل، وطعنتم في ذلك على أبي بكر وعمر وعثمان في ما وضعوه في صدر كل سورة لما جمعوه على زعمكم، فإن قلتم: إنهم أثبتوا فيه ما ليس فيه لقد هلك مَن زاد فيه؛ وإن كانت من القرآن لقد كتمتم آية من كتاب الله، وأعجب من هذا أنكم تكتبونها في المصاحف، ولا تقرؤونها في الصلاة، وتقولون فيها: آمين، ولا تكتبونها في المصاحف» (المصدر السابق: ٥٦)؛ «وزعمتم أنه (يعني عثمان) جمع القرآن، وقال الله تعالى: ﴿**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ◆ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**﴾. على أن لفظة القرآن يدل على خطابه... ورويتم أنه لم يحفظ القرآن أحد من الخلفاء، وكيف يجمع مَن لم يحفظ أو يحفظ غير مجموع» (المصدر السابق: ٤٦٨). وقال أيضاً: «فإن كان الأمر على ما رويتم لقد ذهب عامة القرآن وارتفعت الثقة. لو سمعت اليهود أو الزنادقة هذه الأخبار لكان لهم الشبه التي تروون بها على الإسلام. وفي كتاب التحريش أنه قيل للحسين بن عليﷺ: إن نعثلا زاد في القرآن ونقص منه... فقال الحسين: أنا مؤمن لا نقصت...» (مثالب النواصب: ٢٦٥). [ابن شهرآشوب، مثالب النواصب، نسخة خطية، كتبت عام ٨٤٥هـ؛ نسخه مصورة عن مكتبة الناصرية لكنها موجودة في مركز التراث

الإسلامي، قم. المترجم].

(٢٠١) نهاية الأصول: ٤٨٣ ـ ٤٨٤.

(٢٠٢) عبد الرحمن محمدي هيدجي، المطبعه العلمية، قم، ١٣٦٣هـ.ش.

(٢٠٣) رجال النجاشي: ٤١٨، رقم ١١١٧، ويضيف بالقول: «وكتبه قريبه».

(٢٠٤) البصائر: ٧١، ح٤؛ الكافي ١: ٢٧٦، ح١؛ ٤١٤، ح٨؛ ٤١٦، ح٢٢؛ ٤٢١، ح٤٥؛ تفسير القمّي ٢: ١٩٧ (سورة الأحزاب)، ٣٠١ (سورة محمد)، ٣٧٧ (سوره التحريم).

(٢٠٥) رجال النجاشي، المصدر السابق؛ الفهرست للشيخ الطوسي: ٤٦٠، رقم ٧٣٤، تحقيق: السيد عبد العزيز الطباطبائي، قم، ١٤٢٠. ومن كتب المعلى بن محمد الأخرى ما هو على صلة أيضاً بما نحن في صدده هنا من هذه الروايات، لكن النقل عنها مستبعد تماماً، من قبيل: كتاب الدلائل، فهو عادة ما يركّز على ذكر المعاجز الدالّة على إمامة الأئمّة، ولا علاقة له بالآيات النازلة في هذا الصدد.

(٢٠٦) ولا سيَّما في أبواب تفسير الآيات بالأئمّة المعصومين، من قبيل: «باب في أن الأئمّة شهداء الله عزَّ وجلَّ» (صفحة ١٩٠)، «باب أن الأئمة هم الهداة» (صفحة ١٩١)، «باب أن الأئمّة هم العلامات التي ذكرها الله عزَّ وجلَّ في كتابه» (صفحة ٢٠٦)، «باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة» (صفحة ٢١٠)، «باب في أن مَن اصطفاه الله من عباده وأورثهم كتابه هم الأئمة» (صفحة ٢١٤)، «باب أن النعمة التي ذكرها الله عزَّ وجلَّ في كتابه الأئمّة» (صفحة ٢١٧).

(٢٠٧) رجال الشيخ الطوسي: ٣٦٣، رقم ٥٢٨٩.

(٢٠٨) رجال النجاشي: ٣٦٥، رقم٩٨٧.

(٢٠٩) مجمع الرجال ٥: ٢١٩.

(٢١٠) رجال الكشي: ٣٧٥، رقم ٧٤. ووصفه ابن الغضائري أيضاً بـ «كذّاب غال» (مجمع الرجال ٣: ١٦٨). وقال النجاشي في الرجال: ١٨٢، رقم ٤٨٢: «غمز عليه وقيل: كان غالياً كذاباً. وكذلك ابنه محمد لا يعمل بما انفردا به من الرواية».

الإلهيّات اليونانيّة

منطق توحيد أم منطق شرك؟

أ. ياسر فلاحي(*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف العزاوي

تمهيد

ما يُقدَّم في هذه المقالة للقرّاء الكرام هو انتقادٌ موجز لتصريحات الشيخ جوادي الآملي في أحد أبواب طرق الظنّ، وأسلوب ومضمون دعوة الأنبياء عليهم السلام مع الفلسفة اليونانية، ورفض هذا المفهوم التاريخي، والذي كان متداولاً بين الفلاسفة في ذلك الوقت. وأصل هذا الادعاء، الذي هو المساواة بين تعاليم الأنبياء عليهم السلام والفلاسفة من وجهات نظر مختلفة، باطلٌ وفاسد. وفي الأساس إن الكلام الذي قد وصل عن طريق الأنبياء كلامٌ لا ريب فيه، ولا اختلاف، وكلامٌ مقنع قد أُخذ من الوحي المرسَل، ولكنّ الذي يصل عن طريق الفلاسفة كلام كلّه اختلاف، من أوّله إلى آخره، وعلم غير يقيني مأخوذ عن رأيٍ زائل ما له بقاء.

يُبحث في هذه المقالة **أوّلاً**: اختلاف أسلوب الأنبياء عليهم السلام وما تتضمّنه دعوتهم مع الفلاسفة، **وثانياً**: يتضح هذا المعنى، وهو أن الذي له اختلاف مع الدين الفلسفة، لا العقل، أي إنّ عدم الاعتقاد بعقلانية أسلوب الدين ومضمون الشريعة مغالطةٌ واضحة، والتي تأتي من توحيد العقل والفلسفة.

(*) باحثٌ متخصِّص في التراث الفلسفي المقارن. له أعمالٌ نقديّة ضدّ الفلسفة الإسلامية المعاصرة، من زاوية مدرسة التفكيك.

إنّ ما يقدّم في هذه المقالة على الرغم من أنه مجمل ومختصر، ولكنْ إن شاء الله يكون منصبّاً في باب اختلاف وتغاير عالم الفكر اليوناني وعالم فكر الوحي الواضح والمميز بأسلوبٍ معبّر وبليغ.

في سالف القرون الماضية، وحيث لم تمْضِ بضعة قرون على الحضارة الإسلامية القديمة، دخلت إلى الأراضي الإسلامية في العصر العباسي، وخصوصاً في عهد المأمون[1]، علومٌ يونانية عن طريق أداةٍ تعرف بالترجمة. وقد حظيَتْ بمكانة رفيعة وسامية بعد الموافقة التي أبداها الخليفة. ووجدت الترجمة لدى علماء ذلك الوقت الكثير من القبول؛ ولم يُعِرْ الفلاسفة المسلمون في تلك الأثناء اهتماماً لسرّ دخول هذه العلوم، ولا كيفية نشرها وترويجها، ولا لأيدي إمبراطور الروم الخفية التي أدّت إلى انتقال هذه الثقافة إلى العالم الإسلامي. كانت مجموعة من العلماء المسلمين الأوفياء للقرآن والتعاليم النبوية ينظرون دائماً إلى هذه العلوم اليونانية بنظرة الشكّ، وقد أحسّوا بالفرق وبمعارضة الفلسفة اليونانية الواضحة البينة لعلوم القرآن وأهل البيت عليهم السلام في ثلاثة مجالات مهمّة: العقائد، والأخلاق، وعلم الكونيات[2] وعلم الفلك. وقد نصبوا لهم علماً مخالفاً لذلك العلم، حتّى تمكّنوا من تفسيق وتكفير الفلاسفة، وعلى وجه التحديد كان علم الكلام الشيعي من أبرز الأنشطة العلمية والأصولية في قبال آراء الفلاسفة في المجالات الثلاثة السابقة. ومن الطبيعي أنّه كانت هناك تيارات أخرى أيضاً، كل واحد منها تناول الاعتراض على الفلسفة والفلاسفة بمقتضى أصوله ونظرته الخاصة، حيث كانت الأقوال الشيعية والأشعرية اتّجاهين للدليل في ذلك العصر، والذي تفرع إلى عشرات الفرق. وكان فقهاء الشيعة والسنة كذلك ينتقدون دليل هذا الاتجاه (دخول الفلسفة اليونانية وتلويث العقيدة الإسلامية الصافية بأفكارهم).

وبالإمكان الإشارة إلى أن الكلام الشيعي تشكّل بين فقهاء ومتكلمي الشيعة، بدءاً بهشام بن الحكم، ونضج ونما على يد الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي والعلاّمة الحلي. ومن الفقهاء والمتكلّمين السنة، الذين كانوا من النقّاد للفلسفة والفلاسفة اليونانيين الحقيقيين، الأشاعرةُ، بدءاً بأبي الحسن

الأشعري، ويعد هو المؤسِّس للمذهب الأشعري، وتجدر الإشارة إلى أن نمو الكلام ونضجه كان على يد إمام الحرمين الجويني، والقاضي أبي بكر الباقلاني، ومن ثم الغزالي. ومعنى معارضة المتكلمين والفقهاء السنة للفلسفة والفلاسفة هو الرجوع إلى السلف، ومعناها لدى المتكلّمين الفقهاء الشيعة هو الرجوع إلى أسس ومبادئ الأئمة المعصومين.

ومن الناحية النحوية أورد نحويّو ذلك الزمان نقداً جدياً على الفلسفة، وقد انصبّ نقدهم بالخصوص على المنطق. وقد كان أبو سعيد السيرافي من هذه المجموعة.

وكانت هذه الهجمات والحملات على الفلاسفة من أجل الإنقاذ من التفسيق والتكفير فقيل: إن العلوم اليونانية لها اتصال بمشكاة النبوة، وإن الفلسفة والوحي عبارة عن شعاعَيْ نور أضيئا من مصدرٍ واحد. ويبدأ الفكر الفلسفي بالقواسم المشتركة مع تعاليم الأنبياء، ومعنى ذلك أن له اتصالاً بالوحي، وهذا يعني أن الفلاسفة الكبار أنفسهم كانوا تلامذة للأنبياء العظام. ومن أجل إثبات النقاط السابقة لا يخلو ذكر رأي أحد المحقّقين الأفاضل من فائدة.

كتب الدكتور مهدي محقق، في مقدمته المعنونة (بعض الملامح الفلسفية)، ما يلي: «إن الفلاسفة من أجل حفظ أفكارهم وآرائهم وإعمال العقل والمحافظة عليهم من التكفير والتفسيق، أو بعبارةٍ أبسط: تطهير الفلسفة، حاولوا أن يجدوا لكل فيلسوف مصدراً إلهيّاً، ويربطون علم الحكماء بعلم الأنبياء. فهم من هذه الناحية لجأوا إلى بعض الأنساب العلمية، ومن جملتها «شجرة الأنساب»، ذكرها العامري النيشابوري في الأمد على الأبد، يقول: إن أنباذقلس[٣] «Empedocles» الفيلسوف اليوناني كانت له بلقمان الحكيم، الذي كان في زمن نبيّ الله داوود، علاقة، ويرتبط علمه بمصدر ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾. وتعلم فيثاغورث العلوم الإلهية على يد أصحاب نبي الله سليمان، ومن ثم نقل العلوم الثلاثية إلى بلاد اليونان. وكذلك سقراط الذي اقتبس الحكمة من فيثاغورث. وكان إفلاطون شريكاً في هذا الاقتباس. وأرسطو كان ملازماً لأفلاطون ما يقارب العشرين عاماً. وهؤلاء كلهم كانوا متصلين ومرتبطين بهذا النبع الإلهي».

ويوجد نموذج من هذا الاعتقاد الجازم بأن الفلاسفة قد اكتسبوا الحكمة من مشكاة النبوة بواسطة الفلاسفة المتقدّمين، أمثال: أنباذقلس، وفيثاغورث، وسقراط، وأفلاطون. وهذا الكلام للملاّ صدرا، في أن الفلاسفة أمثال أنباذقلس وفيثاغورث قد أخذا الحكمة من الأنبياء: «ومن عظماء الحكمة وكبرائها أنباذقلس، ومن الخمسة المشهورة من رؤساء اليونان، كان في زمن داوود النبيّعليه السلام، وتلقى العلم منه... وفيثاغورث كان في زمن سليمانعليه السلام، وأخذ الحكمة من معدن النبوّة، و...»[٤].

ومن وجهة نظر الدكتور محقّق، المستندة إلى كلام الملاّ صدرا، والموثّقة، يتضح جلياً أن اتصال الفكر اليوناني بالوحي الإلهي من نوع الاستعارة والمجاز. ومن الطبيعي فإنّ هذه المسامحة الواضحة تقسّم إلى قسمين:

الأول: عدم التطابق الجغرافي والتاريخي للفلاسفة اليونانيين مع الأنبياءعليهم السلام.

الثاني: عدم تطابق مضمون وأسلوب تعبير علوم الفلاسفة مع الوحي بواسطة الأنبياءعليهم السلام.

القسم الأول، ورغم الوضوح والبداهة؛ بسبب ما اتّخذ في العصور التاريخية القديمة، هو بحاجةٍ إلى توضيح وتفسير المعارف التاريخية من قبل المؤرخين.

والقسم الثاني الذي فيه تعارض بين العلوم اليونانية وعلوم الوحي، واختلافهما في المضمون والأسلوب، وأيضاً عدم وجود منبع مشترك يشملهما، يتطلّب توضيحاً مفصّلاً وتفسيراً عميقاً.

ومن أجل تقريب الموضوع إلى ذهن القارئ المحترم نأتي بجزءٍ من آراء الملا صدرا التي قد أوردها في أسفاره، والتي تبين انتهاجه نهج العلوم اليونانية وفلاسفتهم، كنموذج. ولكنْ يوجد في أماكن أخرى من الأسفار، وكتب أخرى له، أمثلة كثيرة. ولكي نتعرف على هذا الفيلسوف، ومدى معرفته بالفلسفة والفلاسفة اليونان، يتطلب ذلك التدقيق فيها.

يقول الملا صدرا[٥]: «واعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثانية ثلاثة من الملطيين: ثالس وأناكسيمانس[٦] وأغاثاذيون، ومن اليونانيين خمسة: أنباذقلس[٧] وفيثاغورث[٨] وسقراط وأفلاطون وأرسطاليس قدس الله نفوسهم، وأشركنا الله في

صالح دعائهم وبركتهم. فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم، وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم.... وهم كانوا مقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة، ولا خلاف لأحدٍ منهم في أصول المعارف. وكلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية الباري»[٩][١٠].

تلاحظ أن الملا صدرا اعتبر هؤلاء الأشخاص الثمانية من الفلاسفة المالطيين واليونانيين موحّدين، ويعتقد أنهم قد استمدّوا واستقوا الفيض من مشكاة[١١] النبوة، وأنهم يتداولون الكلام حول وحدانية الباري. وفي تتمة لهذا الأمر يقول الملا صدرا: «نحن قد أحيينا رسوم المتقدمين». أي إننا قد أحيينا رسوم المتقدمين من المالطيين واليونانيين في العقائد والمعتقدات. وعلى الرغم من أن الملا صدرا والمسائل التي يطرحها مصدر لكثير من سوء الفهم في الدين، وفي الفلسفة أيضاً، وسوء الفهم هذا بقي إلى وقتنا الحاضر متداولاً بين الأفاضل من المتأخّرين، أمثال: الميرزا مهدي الآشتياني مؤلف أساس التوحيد، ولكن يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار أنه قد عاش في عصر لم تكن فيه وفرة المعلومات والتحقيقات والبحوث مثل أيامنا الحاضرة، وخصوصاً في ما يتعلق بالفلاسفة اليونانيين، وفي الأساس لا يمكن مقارنته مع نطاق البحث الحاصل في هذا العصر، وأيضاً لم يكن هناك تواريخ مجملة أو مفصلة، أمثال: (تاريخ الفلسفة لبريه، وكارتري، وشاتله، وكمبرتس، وكابلستون، جيلسون، ولاسكم، وعشرات الكتب التحقيقية الأخرى)، ولم تتناول العلوم الفلسفية مسائل للبحث مثلما هو الآن على هيئة فروع متخصصة. ولكن هذا العذر المتّخذ من المحقّقين والفلاسفة المعاصرين، أمثال: الأستاذ جوادي الآملي، الذي يعيش في عصر انفجار المعلومات، لا يمكن قبوله. فلا يقبل هذا العذر منه أو من غيره مع وجود مئات البحوث العلمية في الأقسام والموضوعات المختلفة، مثل: توحيد واجب الوجود، والواحد في الأديان، وعلم الباري، وإرادة الباري، وحدوث أو قدم العالم. هذه كلها أيضاً مما يراه المحققون في الشرق والغرب، وهو إلى الآن مثلما عليه الملا صدرا يعتبر أن الفلاسفة اليونان استمدوا علومهم من مشكاة النبوة. وعلاوة على هذا يعتبر اليونانيون الذين هم عَبَدة الأصنام من تلامذة إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام.

وثمة مسألة أساسية أخرى يجب ذكرها، وهي عبارة عن حادثة تاريخية، وهي وفق إرادة الله تبارك وتعالى، وذلك الدليل التاريخي أنه فقط وفقط في الشرق وبلاد المشرق كان أصل ظهور الأنبياء عليهم السلام ومهبط ومنزل الوحي. وإذا كان يمكن أن يثبت خلاف هذا المعنى فسوف يكون مصدراً للعجب.

ولدينا أمرٌ آخر، وهو إذا كان الأمر وفق ما يفترض من أن سقراط وإفلاطون وأرسطو ومَنْ قبلهم من الحكماء السبعة كانوا تلامذة للأنبياء إذن لماذا لم يسمح لهم بالدعوة على حدٍّ سواء بأنبياء الوحي، ولم يُذكروا في الكتب السماوية، في حين بقيت مواضيع في البحث من الفلاسفة (على الأقلّ في المسألة الأساسية مثل التوحيد) لم يتمّ الحصول عليها حول اتّباع الفلاسفة للأنبياء عليهم السلام، في المضمون أو في الأسلوب.

وكان المنطق المهيمن على العالم في ذلك العصر اليوناني القديم في الأساس منطق الشرك وعبادة الآلهة. وعلى الرغم من أن فنّ الفلاسفة اليونانيين كان في أن عبدة الآلهة يأتون في عرض بعضهم، وهم أيضاً في سلسلة المراتب الطولية، ولكن هذا الأسلوب لم يستطِعْ أن ينزع روح الشرك من تعاليم الفلسفة اليونانية؛ لأنه في أقصى الربوبية كانت هناك مكانة تقسم بين سلسلة الآلهة.

إن حالة الآلهة هذه وسلسلة مراتبهم الطولية تقاس مع الله الواحد في الدين الإسلامي، وتوحيده الذاتي والصفاتي والأفعالي. (نذكر أن معارضة بعض المتكلمين المشهورين، سواء كانوا من الشيعة أو من غير الشيعة، في جعل العقول على أنها المبادئ العالية، والنفوس هي العلل المتوسطة، ومعارضتهم أيضاً لقاعدة الواحد[١٢]، وكان من مصداق المعارضين من الشيعة العلاّمة الحلّي، وسلفه الخواجة نصير الدين الطوسي، ومن أهل السنة الغزالي وبعض أتباعه).

والآن عند ذكر نظريات عدد من الفلاسفة، وأيضاً من المحققين من الطراز الأول للفلسفة اليونانية، نتناول هذا المعنى، وهو: هل أن أسلوب ومضمون موضوعات الفلاسفة، أمثال: سقراط وإفلاطون وأرسطو، كان توحيدياً وإلهياً وصادراً من الوحي أم لا؟ وهل أن اليونانيين كانوا في الأساس موحِّدين أم لا؟ ثم نترك الحكم للقرّاء.

أ. ذكر نماذج من الاعتقادات في باب الألوهية والتوحيد

يقول عابد الشمس الكيبيادس في أطروحة الضيافة[١٣] عن سقراط: في عمليات بوتي ديا العسكرية كنتُ مع سقراط فرأيته في يوم من الأيام وقد انتصب واقفاً لا يتحرك من مكانه، وقد غاب في فكرٍ عميق. وعندما حلّ وقت الظهر انتبه الجنود إلى حالته التي كان عليها، إلى أنْ جاء المساء وهو ما زال في مكانه لم يتحرّك. بعض الجنود اليونانيين من باب الفضول ترك تخت منامه وخرج كي يرى هل أنه قضى طول ليلته على تلك الحالة أم لا؟ وقد بقي على هذه الحالة حتّى أسفر الوقت وطلعت الشمس، ثم أنه سجد إلى الشمس، ومن ثم بعد ذلك تحرك[١٤].

توضيح: يُقاس مقام إبراهيم عليه السلام في موضعٍ واحد: ﴿**لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ**﴾ (الأنعام: ٧٦) مع ما ذكر آنفاً من حياة سقراط، الذي بشهادة التاريخ أنه خرّ ساجداً للشمس.

سقراط وعدّة آلهة

قال سقراط في محاكمته: (إذا كان الموت يعني الانتقال إلى عالم آخر، وإذا كان هذا الكلام حقيقة بأن جميع الذين قد توفوا اجتمعوا هناك، إذاً أيّ نعمة أفضل من هذا، أن الإنسان يتخلص من هؤلاء المدّعين الذين نصبوا أنفسهم على أنهم قضاة، وفي ذلك العالم يحظى بحكّام إلهيين عادلين، يحكمون ويعدلون)، أمثال: ميتوس ورادامانثوس وأياكوس وتريبتولموس ونصف الآلهة الآخرين، مثلما سمعنا قضاة لذلك العالم يتقابلون ويجلسون مع أورفئوس وموسايوس وهسيودوس وهومر[١٥].

توضيح: يجب التدقيق في العبارات السابقة: إن الإنسان الموحد في موضوع المعاد والحياة الأخروية لا يتحدّث بصورة الشرط، ويستعمل أدوات الشرط، مثل: إذا، والأدوات الشرطية الأخرى، التي تفيد الظنّ وتنفي اليقين. والنقطة الأساسية هي أنه من ناحية الوحي والعقيدة التوحيدية ليس هناك من مالكٍ إلاّ واحد في يوم الجزاء، وهو الله الواحد، ونفسه مالك ليوم الجزاء، وهو الحاكم والقاضي الحقيقي. في حين أن في كلمات سقراط السابقة اعتقاداً بوجود حكام وقضاة بأسماء وأشكالٍ متعددة في ذلك العالم.

الملاّ صدرا وسقراط

أما رأي الفيلسوف الشيرازي في موضوع سقراط فقد كان رائعاً ومنحصراً في الشخص: يعتبر الملاّ صدرا أن سقراط إنسان موحد، وعارف، وزاهد، وقالٍ للشرك وعبادة الأصنام. وعين عبارته جاءت هكذا: «ومن هؤلاء السادات العظام والآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل أثينة، كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورث. وسقراط نهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان و...»[١٦].

كان سقراط من عبدة أبولو

«ثم إن البلبل والسنونو والهدهد والأوز على خلاف ما يعتقده الناس من أنهم بسبب الحزن لا يغنّون. بل لأن الأوز عبيدٌ وخدم لأبولو، ولهم قوّة على التكهن، ولأن المؤمنين في العالم الآخر يتوقّعون أن في أواخر أيام أعمارهم يحصلون على أيام أسعد من الأيام الأخرى، ويغنّون في أوقات أجمل من الأوقات الأخرى. وأنا أيضاً من عبدة وخدام نفس ذلك الإله (أبولو)، وتوقعي منه ليس بأقلّ من توقع الأوز، ولا خوفي ساعة وفاتي أقلّ منهم».

«كان ارتباط سقراط مع أبولو[١٧] لدى جميع الذين يتّبعون أبولو وفايدون واضحاً»[١٨].

التوضيح: كان الإله الذي يسأله سقراط اسمه أبولو، لا أنه الإله الواحد لجميع الأديان، وسقراط مشترك معهم في العبادة، لا مثل ما يقول الملا صدرا أنهم قد تحرّروا من الشرك.

ب. ذكر مقطع من إفلاطون في باب الألوهية، وتغايرها مع ألوهية الأديان

إن مفهوم الصانع[١٩] في رسالة تيماؤوس، ومفهوم مثال الخير في رسالة جمهوريته، عبارة عن مفهومين، والذي تنطبق في فلسفة إفلاطون على الله. وطبعاً هذا المعنى يختلف كثيراً مع الله الواحد في الأديان كلها.

آتين زيلسون: قال البعض: إن الصانع الإفلاطوني على حسب ما قد جاء في رسالة تيماؤوس، وذلك نظراً للأولوية التي كان يمتلكها، والتي تشابه تقريباً إله الأديان. ولكنْ في الجواب عليهم يجب القول: إن في مثل هذه الأمور غير وارد الحديث حول الاختلاف البسيط بين مراتب القول وإشراق التشابه، إما أن الله واحد أو متعدّد، أما أن الله تقريباً مثل الله الواحد لا يمكن أن يكون الله. وفي الأساس لا وجود هنا لمعنى التشابه التقريبي[٢٠].

آلهة إفلاطون

آتين زيلسون: الألوهية في رأي إفلاطون تنتمي إلى فئة تشتمل على أشياء متعددة، ويمكن القول: حسب ما يراه كلّ شيء يصل إلى حدّه الدقيق والصحيح يكون هو الله[٢١].

نرى ذلك في اعتقاد الملاّ صدرا في باب نظرية صنع إفلاطون وأحد افتراضاته في التوحيد: «ومن هؤلاء الكبراء الخمسة اليونانية إفلاطون الإلهي، المعروف بالتوحيد والحكمة، حكى عنه قومٌ ممَّنْ شاهدوا وتلمّذوا له، مثل: أرسطاطاليس وثافرطيس وطيماؤوس أنه قال: إن للعالم صانعاً مبدعاً محدثاً، أزلياً، واجباً بذاته، عالماً بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكلية، كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسمٌ ولا طلل».

ويقول بعد ذلك: إن رسمنا في التوحيد هو نفس ذلك الرسم، ويعتبر إفلاطون إلهياً، ورسالتنا إحياء نفس ذلك الرسم والاعتقاد بلوازم نظرية الصنع، والتي إحدى هذه اللوازم الاعتقاد بعالم المثل والمثال. «أقول: ونحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل، وأحكمنا برهانه، وقوّمنا بنيانه».

نلاحظ أن الذي يعتبره المفكّرون، أمثال: زيلسون، شركاً ومخالفاً لتوحيد الأديان يعتبره الملاّ صدرا توحيداً، متَّخذاً المقولة التي تقول: إن الإبداع والخلق متّحدة مع الصنع.

معتبراً أن وجود المثل حتمي ويقيني، وأن من واجبه الدفاع عن ذلك، في الوقت

الذي كثير من الفلاسفة قبله وبعده، أمثال: القاضي سعيد القمي، يعتبر أن المثل متلازم مع الشرك، ولا يفترق عنه، وقد أنكر وجود المثل والأعيان الثابتة[٢٢].

ج. ذكر جزء من اعتقادات وآراء أرسطو في باب مفهوم الله سبحانه (محرّك لا يتحرك)، ومخالفته ومعارضته مع مفهوم الله سبحانه الواحد في الأديان الإبراهيمية[٢٣]

توضيح: بغضّ النظر عن الآراء السامية والنبيلة للقرآن والسنة في باب الألوهية والتوحيد يجب القول: إن الفلسفة الإسلامية الصدرائية لا تنطبق في باب التوحيد على القرآن والسنّة، ولكنْ في هذه الحالة يدرج البحث عن الله سبحانه في عداد بحوث الإلهيات، والتي هي بمعنى الأخصّ، ويخرج على الخصوص من بحث الجوهر والعرض. في حين أن أرسطو على الرغم من اعتبار الله سرمدياً، إلا أنه يُعرّفه على أنه جوهر. وبعبارة أخرى: أن الإلهيات التابعة لأرسطو هي تحقيق الجوهر في ما بعد الطبيعة.

رأي أرسطو في كتاب السمع الطبيعي (الفيزياء) في باب المحرّك لا يتحرك

إن الذي يكون المحرّك الأول في جميع الموجودات يكون هو الذي يدفع على التحرّك، ولكن نفسه لا يتحرّك، ولأن الحركة دائماً متواصلة بدون انقطاع يجب أن يكون موجوداً، ومن ثم يجب ذلك الواحد أو الكثير أن يكون موجوداً، ليكون المحرّك الأول، وهذا المحرّك الأول يجب أن لا يكون متحرّكاً[٢٤].

توضيحات المفسِّرين والمحقّقين وعلماء أرسطو

«يعتبر أرسطو أن المبدأ الأعلى محرّك غير متحرك، ويجب القول: حتى استنتاج وجود محرك غير متحرك حسب ما هو ظاهر بتزيّنه غير دقيق. وأرسطو نفسه أيضاً لا يعرض وجود المحرك غير المتحرك بدون قيد أو شرط، ويعتبر أن المحرك غير المتحرك محتمل الوجود. والمبدأ الأول هو الله سبحانه أي أنه المحرك غير المتحرك. وهو ذاتي، روحاني صرف، وفي نفس الوقت له وجود، وأحياناً يكون مؤثراً في الفضاء على الكرة السماوية أو الأفلاك الثابتة عن طريق اتّصال الأعمال. ولكن هذا الشيء

عجيب بالنسبة إلينا؛ لأنه في الوهلة الأولى لا نعلم ماذا يمكن أن يحمل معنى لفظ «اتصال» في مسألة الذاتي غير المادي؟

يقول أرسطو: «إن الله سبحانه متّصل بالسماء»[٢٥].

أرسطو: الله والطبيعة كلاهما في عرض بعضهما، ومتقابلان

في نظام الإلهيات الذي وضعه أرسطو تأخذ الطبيعة أحياناً مكان الله سبحانه، مثل هذه العبارة: (لا تؤدّي الطبيعة أيّ عمل عبث)، مبيناً كذلك نفس هذا المعنى؛ وأحيانا عنده أنهما (الله سبحانه والطبيعة) كما لو كانا عاملين متساويين في الحقوق بجانب بعضهما البعض، ويقول: (إن الله والطبيعة لا يؤدّيان عملاً عبثاً). كلام أرسطو هذا يصور الله سبحانه وأن الطبيعة مساوقة له[٢٦].

رأي أرسطو أن كلاًّ من الله والطبيعة قابلٌ للعبادة

إن الله سبحانه والطبيعة بالنسبة لأرسطو عبارة عن طاقتين يحكمان بشكل طبيعي، ويعبدان على أنهما ذاتين إلهيين، لا أن الطبيعة متّخذة جانباً، وفي الناحية الأخرى من الطبيعة يعمل الله سبحانه على أنه موجود مستقلّ بذاته.

توضيح: قارن الكلام السابق مع نظرة القرآن، الذي يعتبر أن الطبيعة والسماوات والأرض مخلوقة صرفة، وتعتبر من المخلوقات البديعة، بدون أن تسبق بمادة وزمن:

﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (الأعراف: ١١).

﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد: ١٦).

وفق الآيات السابقة فإن الله سبحانه هو الخالق الوحيد. ولكنْ بنظر أرسطو، ومن ثم أسبينوزا، الطبيعة أيضاً خلاّقة، وتُعبد في عرض الله تبارك وتعالى. طبعاً إن لكلام أسبينوزا جذور في اعتقاد أرسطو، ولكن مفهوم نظرية أسبينوزا في باب أن

الطبيعة خالقة ومخلوقة، ونظرية إنكار الله سبحانه ككلّ، واختلافاتها مع نظرية وحدة الوجود، يتطلّب بحثاً مفصلاً وتحقيقاً موسعاً. ولكن هذا المقدار كافٍ كي نعلم أن أرسطو والذين قد خلفوه كانوا يقولون: إن للمادة شأناً إلهياً.

إن آلهة أرسطو عارية من أعلى مراتب الأخلاق، حتى أنها عارية من العدالة أيضاً؛ وذلك لأنها لا تمتلك (الفضائل الأخلاقية) في أكمل وجوداتها. حتى الخير نفسه الذي يعتبره أفلاطون أنه عين الله، والذي هو بمعنى الإحسان والحبّ الموجود في الله تعالى، غير موجود لدى أرسطو(٢٧).

توضيح: قارن الكلام السابق مع الله الرحمن الرحيم، وبوجود مائة وأربع عشرة آية (بسم الله الرحمن الرحيم) في متن القرآن الكريم، وأيضاً مع نظام العدل والجزاء والعقاب في الوحي.

الأفلاك مشتركة مع الله في مهمة إيجاد حركات موحّدة ومنظمة

في نظام إلهيات أرسطو توجد توقعات أكثر من الشركاء الأفلاك، وبهذا الانتساب الذي يطلقه أرسطو لديه خمسة وخمسون فلكاً. ومع ذلك في ظروف معينة تم الإعداد لها بحيث حدّت الأفلاك بسبعة وأربعون. ولكنْ يتضح جيداً أن أرسطو لا يعتقد بمحرّك غير متحرك واحد، بل بسبعة وأربعين محرّكاً غير متحرك(٢٨).

اعتقاد أرسطو بالآلهة أو نفوس الأفلاك يُذكِّر بمعتقدات عبدة الأصنام

يقول أرسطو: تأخذ الأفلاك الحركة الضرورية من أجل حركتها الخاصة (حركة بالإضافة إلى حركتها المستديرة المعتادة) من الذوات الخاصة، والتي يمكن أن نطلق عليها الآلهة السفلية (أو الدنيا) أو الآلهة أو نفوس الأفلاك. اعتقاده هذا بالآلهة السفلية يتعارض مع اعتقاده بإله واحد، ويُذكّر بمعتقدات عبدة الأصنام(٢٩).

زوئل سيمون(١٨١٤ ـ ١٨٩٦) المفكّر الفرنساوي: إنّ إله أرسطو المنزوي الذي هو سبب وعلة نظم هذا العالم، ومع هذا العالم وكلّ ما في الكون، إلاّ أنه يبعث على الدهشة(٣٠).

نظرة على آراء زيلسون في باب إلهيات أرسطو، واختلافها مع إلهيات الأديان الإبراهيمية

زيلسون: في الحقيقة لا يمكن القيام بأيّ شيء، حيث إن علم أرسطو الإلهي الذي كان قائماً على العلم الطبيعي، بغضّ النظر عن الظنّ بكثرة الموجودات التي تمتلك الألوهية. وحسب رأي أرسطو فإن وجوب الموجود كان بحيث يمكن الاشتراك (وذلك يعني اشتراك الألوهية بين ٤٧ إلى ٥٥ محرّكاً لا يتحرك).

مع أن الأديان الموحّدة تعرّف واجب الوجود على أنه وحيدٌ وفريد دائماً[٣١].

زيلسون: لم نرَ في جميع الأيديولوجيات الفلسفية اليونانية يوجد هناك واحد يطلق عليه اسم الله، والعالم ككلّ يعدّ تابعاً لمثل هذا الإله. إذاً قليل جداً يمكن أن يحتمل أن الخبراء اليونانيين قد نجحوا حقّاً في معرفة أن يكون هناك مصدر واحد للمعرفة[٣٢].

زيلسون: بغضّ النظر عن التأثير كان أرسطو في داخل أعماقه مشركاً

مع وجود اعتقاد أرسطو بالمحرّك الأول غير المتحرك، وبما أنه يقول بوجود تسعة وأربعين أو من الجائز تسعة وخمسين محركاً آخر أقلّ من هذا المحرك غير المتحرك الجوهر المجرّد عن المادة الأزلي وغير المتحرك، إذاً فإن أرسطو بغضّ النظر عن التأثير يكون مشركاً.

فإذا لم يتمكن الفلاسفة اليونانيون من أن يفهموا عدد الآلهة فلهذا السبب، وهو أنهم لم يعرفوا الله المعرفة الدقيقة التي تتنافى عن قبول التعدُّد[٣٣].

زيلسون: بعض اليونانيين أنفسهم إلى حدٍّ ما قد تخلّوا عن عواقب الشرك

وقد جاء الأمر بهذا المعنى، وهو أن الآلهة الذين كانوا بعرض بعضهم جاؤوا هم ووضعوهم في سلسلة المراتب. وهذه الآلهة الذين كانوا في الطول والمراتب لهم مراتب متدنية في الألوهية عن الرب الأعلى، ولكنْ يجب أن يلاحظ لماذا لم يعلموا أن الربوبية منحصرة بهذا الرب الأعلى؟ ولماذا الآلهة الذين هم في المراتب المتدنية من الرب الأعلى شركاء معه في الربوبية؟[٣٤].

توضيح: من الطبيعي أن نظام السلسلة الهرمية والعقولية الذي قد عمل به في المراتب قد أصبح بعد ذلك يتداول أيضاً في الفلسفة الإسلامية، وهو منشأ الاعتقاد بنظرية العقول العشرة والنفوس الفلكية.

زيلسون: لم يتزحزح أرسطو أبداً خطوة واحدة عن حدود الشرك المتداول في اليونان

من المفيد ذكر بعض النقاط حول الحالة التي كان عليها أرسطو تمكّننا من تحويل اهتمامنا لاتجاهه الفلسفي. وفق وصيته كان من المقرّر أن يوقف صورة والدته لإله الأرض، وفي إستاكيرا من أجل أن يوفي بنذره الذي ألزم به نفسه أمام الآلهة صنع تمثالين من الرخام ونصبهما، كل واحد منها بارتفاع أربعة أذرع، أطلق على أحدهما اسم زيؤس[٣٥] والآخر اسم آتنا[٣٦]. تثبت هذه الوصايا أن أرسطو لم يزحزح قدماً عمّا كانت عليه اليونان من الشرك[٣٧].

زيلسون: لا يمكن أن نعترف لشخصٍ أوقف هياكل ذكرى لزيؤس ودمتر[٣٨].

هذا أرسطو نفسه الذي يقرأه المحقّقون الغربيون على أنه مشرك وغير موحد وعابد للأصنام، ويقيمون على ذلك الأدلة والبراهين، ولكنْ بعض الأفاضل من المتقدّمين والمتأخرين[٣٩] يعتبرونه راسخاً بالتوحيد.

الملا صدرا يعتبره من ضمن الخمسة اليونانيين الأكابر، ويذكر هذا الأمر بهذا الشكل: «أرسطاطاليس قدس الله نفسه، وأشركنا الله في صالح دعائه وبركته، ولقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببه، وانتشرت العلوم في القلوب لسعيه[٤٠]، وكأنه مقتبس نور الحكمة من مشكاة النبوّة و...»[٤١].

ويعرفه الميرزا مهدي الآشتياني بهذه الألقاب: «إمام الحكماء المتألهين، معلم الفلاسفة المشائين، أرسطاطاليس، حكيم أفاض الله تعالى عليه من شآبيب فيوضات عالم القدس والملكوت، وحضرة الرحمة والرهبوت»[٤٢].

ويعتبره بعض المعاصرين[٤٣] مع سقراط تلميذ حضرة نبي الله إبراهيم. ويجب الإشارة إلى هذا الأمر المهمّ، وهو إذا كان المراد بناءً على هذا الخلط التاريخي من أرسطو الإلهي هو إفلاطون[٤٤] فإن الإشكالات نفسها الواردة على فكرة تثليث

إفلاطون بأنحاء أخرى. والأهمّ من ذلك لن يبقى ذريعة يتذرّع بها المعاصرون لاحتمال واحد لعزل أرسطو وإفلاطون والالتفات إلى الاختلاف الفكري والتاريخي بين الفيلسوفين.

يقول الدكتور محمد رضا فشاهي، أستاذ علم الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة باريس: ليس العقل اليوناني والوحي الإسلامي فقط لا يوجد بينهما وجه مشترك، بل الله سبحانه كذلك لا يوجد لديه وجه اشتراك مع المعتقدات اليونانية والفلاسفة اليونانيين. دميورز أو ربّ إفلاطون ليس «صانعاً» و«خالقاً»، وبعبارة أخرى: دميورز إنما هو «مهندس»، ورب أرسطو «محرك غير متحرك». وعلى الرغم من أن في الظاهر يوجد شبه قليل بربّ القرآن، أما المشكلة تكمن هنا، وهي لا يوجد في ما وراء طبيعة أرسطو محرّك غير متحرك واحد، بل ٤٧، وأحياناً ٥٥ محركاً غير متحرك. وهذا الأمر لا يوجد به أيّ شبه حقيقي بالله الواحد في الإسلام(٤٥).

الهوامش

(١) يعتبر الشهرستاني المتكلّم المشهور وصاحب كتاب الملل والنحل ازدهار علم الكلام في زمن الخلفاء العباسيين. (فابتداؤه من الخلفاء العباسيين هارون والمأمون والمعتصم والواثق والمتوكل. وانتهاؤه من الصاحب ابن عباد وجماعة من الديالمة...)، الملل والنحل: ٣٧، طباعة القاهرة.

(٢) لوجود الأفلاك التسعة والنفوس المحركة لها طبق عقائد الفلاسفة لم نجد شاهداً بعيداً بدون مبرر وتأويلات غريبة في القرآن والحديث.

(٣) أنباذقلس (أمبدكلس)(٤١٢ إلى ٤١٣ق.م) (كاتري، تاريخ فلسفة اليونان ١٢: ١٩. ترجمة: حسن فتحي، نشر فكر اليوم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦).

(٤) أناكسمندر(٥٤٧ق.م) (كاتري، تاريخ فلسفة اليونان ٢: ١١).

(٥) الأسفار ٥: ١٥٩، الفن الخامس، المقصد الثاني.

(٦) آناكسيمانس (ولد في ما يقارب أواسط القرن ٦ ق.م) (كاتري. تاريخ فلسفة اليونان ٢: ٩٩).

(٧) يعتبر الملا صدرا أنباذقلس هذا أنه ناشر العلوم الربوبية، ومقتبس نور الحكمة من مشكاة النبوة، وكان من القائلين بأزلية المادة. وأيضاً من الأفضل أن يعلم القراء أنه من القائلين بنظرية التناسخ كذلك.

(٨) (ولد فيثاغورث سنة ٥٧٠ق.م، وتوفي بعد ٨٠ سنة) (كاتري، تاريخ فلسفة اليونان ٣: ٥٧).

(٩) من الجائز أن بعض المفكرين اليونانيين مثل: كزنوفانس، وبارمنيندس، ومليسوس، هم الوحيدون

الذين كانوا ينكرون (القول بالوحدة)، ولكن لم يكن الموحِّد يقول بأن الإله واحد. (فريدرك كابلستون، تاريخ فلسفة الغرب، الجزء الأول، ترجمة: جلال الدين مجتبوي، الانتشارات العلمية والثقافية سروش، ١٣٧٦).

لم يكن الملا صدرا يقول بالاختلاف بين وحدة الوجود والتوحيد مثلما كان يؤمن بها كابلستون بعد ذلك في مسألة بعض المفكّرين اليونانيين، وبالطبع فإنه يعتبر أن التوحيد نشأ مع وحدة الوجود. كما كان يقول به مرشده محيي الدين في طريقته العرفانية بهذا المعنى، وينظر لها بطريقة منهجية ومعقدة.

(١٠) الأسفار ٥: ١٦١.

(١١) نحن لم نطلع إلى الآن على سند ودليل الملا صدرا حول أقواله الجازمة بتوحيد الفلاسفة المالطيين واليونانيين الثمانية، وأنهم قد استمدوا الحكمة من مشكاة النبوة. وإذا يتفضل الأستاذ جوادي الآملي بتقديم مستندات الملا صدرا وأدلته هو شخصياً بقولهم: إن الفلاسفة اليونانيين موحدين، وإنهم كانوا من تلامذة الأنبياء، لنا نكون له من الشاكرين.

(١٢) في مسألة الإشكالات المطروحة انظر إلى قاعدة الواحد في تاريخ الفلسفة لمير محمد شريف المجلد الأول، ترجمة: مجموعة من المترجمين، تحت رعاية نصر الله بور جوادي، مركز الانتشارات الجامعية، ١٣٦٢؛ وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي، تصحيح: الأستاذ حسن زاده الآملي.

(١٣) محمد حسن لطفي، رضا كاوياني، مجموعة آثار أفلاطون: ٢٢٠، طباعة انتشارات الخوارزمي، ١٣٨٠.

(١٤) كاتري، تاريخ فلسفة اليونان ١٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(١٥) مجموعة آثار أفلاطون ١: ٤٤.

(١٦) الأسفار ٥: ١٦٦، القسم الأول.

(١٧) كان أبولو ابناً لزينوس ولتو. ويعتبر إله التوقعات الكبير، ومعبده الكبير موجود في (دلفي). وكان أيضاً إله القوس ورمي السهام، ويطلق عليه أيضاً إله النور. وفي العصور المتأخرة كان عنواناً لإله الشمس.

(١٨) رومانو كوارديني، موت سقراط ـ تفسير الرسالات الأربعة لإفلاطون: ٢٥٦، ترجمة: محمد حسن لطفي، نشر التصميم الجديد، ١٣٧٦.

(١٩) يجب الانتباه إلى أن معرفة إفلاطون لله لا يجب التأكيد عليه. فقد تبين في المناقشات مثل تيماؤوس، أفلاطون بعض أفكاره جاءت فقط بصورة تمثيلية ورمزية. وهناك أدلة على أن صانع تيماؤس ما هو إلا فرض. (فريدريك كابلستون، تاريخ فلسفة اليونان، الجزء الأول، ترجمة: جلال الدين مجتبوي).

لم يخطر ببال إفلاطون أن هناك واحداً وراء الوجود والنفس، وهذا هو السؤال الذي يراود جميع أهل أثينا.

(٢٠) زيلسون، روح الفلسفة في القرون الوسطى: ٦٩، ترجمة: علي مراد داوودي.

(٢١) المصدر السابق: ٦٨.

(٢٢) للتحقيق أكثر في هذا الباب راجع: شرح توحيد الصدوق.

(٢٣) أرسطو في الميتافيزيقا ـ كتاب اللامبدأ: ٤٧٩ ـ ٤٨٣ ترجمة: محمد حسن لطفي.

(٢٤) السمع الطبيعي (الفيزياء) ـ أرسطو ـ محمد حسن لطفي، آخر الفصل الخامس ص٣٦٠ وابتداء الفصل السادس ص٣٦١.
(٢٥) تؤدور ـ كمبرتس، المفكرون اليونانيون ٣: ١٤٦٢، ترجمة: محمد حسن لطفي، انتشارات خوارزمي، ١٣٧٥.
(٢٦) المصدر السابق ٣: ١٤٣٧.
(٢٧) المصدر السابق ٣: ١٤٣٨.
(٢٨) المصدر السابق ٣: ١٤٥٥ ـ ١٤٥٦.
(٢٩) المصدر السابق ٣: ١٤٦٣.
(٣٠) المصدر السابق ٣: ١٤٦٦.
(٣١) زيلسون، روح الفلسفة في القرون الوسطى: ٧٥ ـ ٧٦.
(٣٢) المصدر السابق: ٦٧.
(٣٣) المصدر السابق: ٧٢.
(٣٤) المصدر نفسه.
(٣٥) زيؤس كان أقوى الآلهة، وكان حاكماً على آخر الآلهة، وكان رمزه البرق، وكان إله النظام والعدالة والأمانة. ويطلق على زيؤس هذا أنه جامع للغيوم وأب للآلهة والبشر أيضاً. (درو سيلور، الآلهة وإله النساء اليونانيات: ١٦، ترجمة: كلشن إسماعيل بور، الناشر أسطورة، ١٣٨٢).
(٣٦) أتنا ابنة زيؤس ومتيس (إلهة التشاور النسائية وأول زوجة لزيؤس). وكانت إلهة الحروب الصغيرة، والمدن والصناعات مثل: الغزل والنسيج، وكانت وفية مع العدول والبواسل (الآلهة وإلهة النساء اليونانيات: ٢١).
(٣٧) زيلسون، روح الفلسفة في القرون الوسطى: ٦٩.
(٣٨) دمتر: أم الأرض وابنة كرونوس ورثا، وكانوا هؤلاء آلهة الحصاد والزراعة والغلات الإناث. (الآلهة وإلهة النساء اليونانيات: ٢٧).
(٣٩) مثل السادة جوادي الآملي وحسن زادة الآملي والملاّ صدرا.
(٤٠) كتبتها حسب ما هي مكتوبة في المقالة، لم أغير فيها شيئاً خوفاً من أكون قد أخطأت بها؛ لأني لم أجدها في طبعة الأسفار الذي عندي.
(٤١) الأسفار ٥: ١٦١.
(٤٢) الميرزا مهدي الآشتياني، أساس التوحيد: ١٧.
(٤٣) الأستاذ جوادي الآملي.
(٤٤) من الطبيعي بإلقاء نظرة صادقة، ومع الاعتقاد بنظرية صدور والفيض فإن البعض من الفلاسفة يرون أن إفلاطون موحد، ونحن أيضاً على أي حال اعتقادنا بأن إفلاطون بريء أكثر من أرسطو من الشرك، ولكن توجد بينه وبين نظرة العالم لتوحيد الأنبياء مسافة كبيرة جداً.
(٤٥) محمد رضا فشاهي، أرسطو بغداد، محاولة للإضرار بالفلسفة الإيرانية ـ الإسلامية: ٢٧، الناشر كروان.

النزاعات السياسيّة ـ الكلاميّة بين الشيعة وأصحاب الأئمّة

دراسةٌ في المفهوم والمنهج

د. علي آقا نوري(*)

ترجمة: عماد الهلالي

مقدّمة

في سياق البحث عن الفكر الشيعيّ، وفي محاولةٍ للرجوع إلى منابعه الأصيلة، يواجه الباحثون عدداً من التساؤلات التي يُعَدّ الجواب عنها واحداً من أهمّ وظائف الدراسات الشيعيّة.

وأحد هذه التساؤلات هو أنّه: كيف تمكّنت ثقافة التشيّع من التوسّع والتمدّد والانتشار بهذا الشكل؟ وما الذي أدّى بها إلى أن تتفرّق وتتوزّع على فرقٍ ومذاهب مختلفة؟

وفي السياق عينه، تُطْرَح تساؤلات أخرى، من قبيل:

ما هو السبب وراء هذا الاختلاف والتشتّت الذي يمكن ملاحظته لدى أتباع أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم وبعض أقرب الناس إليهم؟

ولماذا كانت وفاة أو شهادة كلّ واحدٍ من الأئمّة عليهم السلام تترافق دائماً مع حدوث انشعابٍ واختلاف جديد في الوسط الشيعيّ؟

(*) أستاذٌ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

ولماذا رأينا أنّه بين الفينة والأخرى كان يَبْرز من أولاد الأئمّة مَنْ يتصدّى لرفع لواء المخالَفة لهمعليهم السلام، وليعمل على استحداث فرقةٍ جديدة منفصلة عنهم، بالرغم من كون هؤلاء هم أقرب الناس إلى الأئمّة آنذاك؟ الأمر الذي لم يكن يؤدّي إلى توفّر الدواعي للانتقاص من مدرسة أهل البيتعليهم السلام من قِبَل سائر الفرق والمذاهب فحَسْب، بل إنّه ـ أيضاً ـ أدّى لاحقاً إلى طعن البعض بمذهب التشيّع، وذلك عبر الإيحاء بأنّ الشيعة هم المصداق الذي ينطبق عليه حديث افتراق الأمّة، (والذي مفاده انقسام المسلمين إلى ٧٣ فرقةً)، بل إنّ بعضهم قد بذل جهوداً متفانية في سبيل إثبات انقسام الشيعة إلى ما يقارب الـ ٣٠٠ فرقة.

الجهاز الحاكم في عصر الأئمة

عرفنا أنّ الجهاز الحاكم التابع لدولة الخلافة، وبخاصّة في العصر العبّاسيّ، ما انفكّ عن ممارسة عمليّات الضغط والحصار والمراقبة الخانقة في حقّ أئمّة الشيعةعليهم السلام وأتباعهم، وأنّ ذلك حتّم على الأئمّةعليهم السلام اللّجوء إلى سياسة التقيّة والعمل بها، كما أنّه أدّى إلى عدم بسط الأئمّةعليهم السلام أيديهم، وعدم إشرافهم الكامل على شيعتهم الذين كانوا موزَّعين على مناطق متفرّقة.

وقد كان لهذين الأمرين ـ أعني ضغوطات الحكّام وسياسة التقيّة ـ تداعيات وآثار خطيرة على الساحة الشيعيّة في المجالين الفكريّ والسياسيّ.

ويمكن تقسيم هذه التداعيات والآثار إلى محورين رئيسين: عامّ؛ وخاصّ.

وفي هذا الفصل نتعرّض للتداعيات العامّة الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة، ونؤجّل الكلام في المحور الخاصّ، المتمثّل في الوقوع تحت تأثيرات مذهبيّة وكلاميّة خاصّة، والتي هي في الحقيقة نتائج هذه التداعيات العامّة.

وعلى صعيد التداعيات العامّة نقول: إنّ التداعيات غير المرغوب بها، والتي كانت ـ أحياناً ـ تستمرّ طيلة عهد الأئمّةعليهم السلام، والتي هي بحاجةٍ أكثر من غيرها إلى مزيد دراسةٍ وتفصيل، عبارة عن الأمور الثلاثة التالية:

١ـ تشعّب العلويّين إلى فرعين: الحسنيّين؛ والحسينيّين.

٢. اضطراب أصحاب الأئمّةعليهم السلام في خصائص الإمام الواقعيّ، ومصاديقه.
٣. طرح دعاوى المهدويّة وأفكار الخلود وعدم الموت في شأن الأئمّةعليهم السلام.
ولنتكلّمْ في هذا الأمور تباعاً.

١. تشعّب العلويّين إلى الحسنيّين والحسينيّين

بدأ الفكر الزيديّ بالانفصال عن مدرسة أئمّة الشيعةعليهم السلام أواخر عهد الأمويّين، أثناء الحركة والثورة التي قام بها زيد بن عليّ. ولكنّ تمايز هذه الفرقة واستقلالها مذهبيّاً وقيامها بإعلان ونشر أفكارها الخاصّة في شأن موقعيّة الإمامة لم يكن في تلك الفترة بالذات، بل إنّه أخذ بالظهور شيئاً فشيئاً بمرور الزمان، وتبلور خلال الثورات اللاحقة التي قام بها العلويّون، ولا سيَّما ثورات السادات من الحسنيّين، فقد كانت دوافع أصحاب هذه الثورات ـ التي هي تحرّكات سياسيّة بامتياز ـ تتمثّل في الدعوة العلنيّة إلى الإمامة والخلافة، الأمر الذي فتح أبواب البحث عن شروط الإمام ووظائفه الأساسيّة.

أحدثت هذه الظاهرة اختلافات أخرى على الساحة الشيعيّة، نظير: تقسيم العلويّين إلى حسنيّين وحسينيّين، وتقسيم التشيّع إلى الزيديّ والجعفريّ ـ الذي صار لاحقاً اثني عشريّاً ـ، وانقسام خطّ المعارضين السياسيّين إلى جناحين: متطرّف؛ ومعتدل، والنزاع حول بعض الشروط الظاهريّة التي يجب توفّرها في الإمام.

وقد اعتبر جميع الباحثين أنّ ثورة زيد كانت هي المبدأ ونقطة الانطلاق لظهور الزيديّة. كما أنّ الزيديّة كانوا دائماً ينسبون أفكارهم في شأن خصائص الإمام إلى زيد، ويدّعون أنّهم إنّما استلهموا تحرّكاتهم كلّها من حركة زيد نفسه. مع أنّ حركته هذه كان قد غلب عليها طابع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام غضباً لله ورسولهصلى الله عليه وآله، ولم تكن حركة شيعيّة أو علويّة صرفة، كما أنّها لم تكن تهدف إلى كسب منصبٍ خاصّ أو موقعيّة متميّزة[1].

ومن هذا المنطلق، ونظراً إلى الأهداف المقدّسة التي حملتها هذه الثورة، وعدم دعوة زيد الشهيد لنفسه، نجد أنّ الأئمّةعليهم السلام كانوا ينظرون إلى قيامه، كما إلى

شخصه، نظرةً خاصّة ومتميّزة.

وهذا بخلاف الحركات والدعوات التي ظهرت في عهد الإمام الصادق عليه السلام، واستمرّت إلى عصور غيره من الأئمّة عليهم السلام، بقيادة بعض السادات من الحسنيّين، فقد تمّ التعامل مع هذه الحركات على أساس أنّها نوعٌ آخر مباين لحركة زيد.

ومن هنا يمكن القول بأنّ أكثر ما هيّأ الأسباب لظهور التشعّب بين العلويّين إلى فرعين: بني الحسن؛ وبني الحسين، كما ساعد على تشكّل الزيديّة بشكل رسميّ، وانتشار فكرهم ورواجه، إنّما هو الادّعاءات المتطرّفة والمغرّدة خارج السرب التي كان قد أطلقها عبد الله المحض، وهو ـ في ما كان يراه بعض الشيعة ـ أعلم أهل البيت، وصاحب سيف رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]. فقد ادّعى هذا الرجل المهدويّة لابنه محمّد بن عبد الله، المعروف بـ «النفس الزكيّة»، وأخذ البيعة له من الناس بعنوان أنّه هو قائم آل محمّد.

أدّى قيام النفس الزكيّة عام ١٤٥هـ ـ بإعدادٍ مسبَق من أبيه ـ إلى التحاق بعض الشيعة به وانضمامهم إليه، معلنين البيعة له على أساس أنّه القائم والمنجي الموعود. وقد ترسّخ هذا الاعتقاد في أذهان بعض الشيعة، إلى درجة أنّهم اعتقدوا فيه ـ حتى بعد مقتله ـ بأنّه لم يمُتْ، وبأنّه سيعود إلى الظهور عن قريبٍ[٣].

وفي خضمّ أحداث هذه الحركة سجّل التاريخ أنّ الإمام الصادق عليه السلام لم يُبْدِ أيّ ارتياحٍ لدعوتهم هذه[٤].

وقد ردّ الإمام عليه السلام قول بعض الزيديّة: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلاّ أنّه لا يرى الجهاد، فقال عليه السلام: «أنا لا أراه؟! بلى والله، إنّي لأراه، ولكنّي أكره أن أدع علمي إلى جهلهم»[٥]. وما أراد الإمام عليه السلام أن يقوله لهم في هذا الحديث: هو أنّه عليه السلام ليس على استعداد لأن يسلّم نفسه للأجواء السياسيّة المفتعلة.

ومنذ ذلك الوقت تعكّر صفو العلاقات بين بعض الشيعة العلويّين، الذين انضووا تحت قيادة بعض الحسنيّين، وأحياناً تحت قيادة بعض الحسينيّين، وبين الأئمّة عليهم السلام وشيعتهم، وأخذ ذلك يشتدّ ويتزايد مع مرور الزمان يوماً بعد آخر.

وقد بلغ من اختلاف النهج السياسيّ والمباني العقائديّة لهذه الفرقة مع أئمّة

الشيعة عليهم السلام حدّاً دفع ببعضهم إلى أن يجعل الأئمّة عليهم السلام هدفاً يصبّ عليه الهجمات والاتّهامات، ووصل بهم الأمر أنْ اتّهموهم عليهم السلام بالحَسَد والمصالحة والتعاون مع الخلفاء الظالمين، بل كانوا ـ أحياناً ـ لا يتورَّعون عن الوشاية بهم، والتجسّس عليهم لصالح جهاز الخلافة الحاكم، والسعي في هلاكهم، والعمل على توفير الأسباب التي تفضي إلى حبسهم وملاحقتهم. وقد ورد في بعض الأخبار أنّ خلفاء بني العبّاس كانوا في بعض الأحيان يفضّلون أن يقرّبوا هذه الطائفة من المتشدّدين من خصوم الأئمّة عليهم السلام إليهم، ودعوتهم إلى التعاون معهم[٦].

ولكنّ الأئمّة عليهم السلام ـ من جهتهم ـ كانوا يبرزون لهؤلاء خوفهم وقلقهم عليهم، ويحذّرونهم ـ بإشفاق ـ من العواقب التي يمكن أن تنجم عن أفعالهم، وهم عليهم السلام ـ في هذا السياق ـ لم يشاركوا في شيءٍ من الحركات السياسيّة لهذه الطائفة، كما كانوا يمنعون أتباعهم عن الدخول والمشاركة في هذه الحركات. فعلى سبيل المثال: نجد أنّ الحركة التي قام بها شهيد فخّ في عهد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وبالرغم من أنّها كانت إحدى أكثر الحركات التي قام بها العلويّون إخلاصاً، إلا أنّه لم يشارك فيها ـ كما ورد في بعض الأخبار ـ من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام سوى رجلٍ واحد فقط.

وقد ورد في بعض الأحاديث ـ مع قطع النظر عن الشكّ والتردُّد في بعضها ـ أنّ المنهج الذي سارت عليه هذه الفرقة في مخالفة أهل البيت عليهم السلام هو منهجٌ شبيه بمنهج النواصب، حتى أنّ هؤلاء كانوا ـ أحياناً ـ يُلْعَنون على لسان أهل البيت عليهم السلام، في الوقت الذي كانوا يطلقون لقب «الرافضة» على أتباع الأئمّة وشيعتهم[٧].

ولو تجاوزنا تلك الأحاديث، وقمنا بمطالعة وتحليل المجادلات السياسيّة ـ المذهبيّة لهذه الطائفة من العلويّين مع أئمّة الشيعة عليهم السلام وأتباعهم في عصر الحضور، لوجدنا أنّ الموضوع الأبرز الذي كانت تتمحور حوله النزاعات بين هذين الفريقين هو موضوع مقام الإمام وموقعيّته. وبناءً على ما ورد في غير واحدٍ من الأخبار التاريخيّة والروائيّة فإنّ المدّعى الرئيس لهؤلاء في شأن الإمامة هو أنّ هذا المنصب لا يخرج عن أهل بيت النبوّة، ولا يكون إلاّ في نسل فاطمة عليها السلام، ولا يكون الإمام منهم ـ حسنيّاً كان أم حسينيّاً ـ إلاّ مَنْ شهر سيفه، وكان من أهل الدعوة والقيام. وعليه فالإمامة لا

تكون بالنصّ، ولا بالوراثة.

ومن وجهة نظر هؤلاء فالإمامة ـ وهي بالنسبة إليهم ذات بُعْد سياسيّ، لا مذهبيّ معنويّ ـ لا تكون لِمَنْ يفتي بالتقيّة، ويعمل بأسلوب الحزم والاحتياط، ويرخي عليه ستره، وإنّما تكون لِمَنْ خرج على عدوّه، وأعمل سيفه في دمه[٨].

وقد كان السادة من بني الحسن، وكذلك كلّ واحد من أئمّة الزيديّين وقادتهم، يعدّون أنفسهم الورثة القانونيّين والشرعيّين للإمام عليّ عليه السلام، فكانوا يفتخرون ـ على الدوام ـ بأنّهم من أهل البيت، ومن أولاد عليّ عليه السلام. وبذلك فقد كانوا لا يرَوْن أنفسهم أقلّ من الأئمّة عليهم السلام، بل الإمامة في عرفهم حقٌّ حصريّ لهم؛ لمكان قربهم من النبيّ صلى الله عليه وآله ومن أمير المؤمنين عليه السلام، ولمؤهّلات أخرى كانوا يدَّعونها لأنفسهم.

فهذا محمّد النفس الزكيّة ـ على سبيل المثال ـ يقول في كتابٍ له بعث به إلى المنصور ـ الخليفة العبّاسيّ ـ: «فإنّ أبانا عليّاً كان الوصيّ، وكان الإمام، فكيف ورثتم ولايته وولده أحياء؟ ثمّ قد علمت أنّه لم يطلب الأمر أحدٌ له مثل نسبنا وشرفنا وحالنا وشرف آبائنا، لسنا من أبناء اللّعناء ولا الطّرداء ولا الطّلقاء، وليس يمتّ أحد من بني هاشم بمثل الذي نمتّ به من القرابة والسابقة والفضل، وإنّا... بنو بنته فاطمة في الإسلام دونكم... وإنّي أوسط بني هاشم نسباً وأصرحهم أباً»[٩].

ومثل هذه الادّعاءات لم تكن باعثة لهم على الاعتراض بشدّة على سيرة الأئمّة عليهم السلام ونهجهم في بيان إمامتهم وحقّهم الإلهيّ فيها فحَسْب، بل كانوا ـ أيضاً ـ يعمدون إلى افتعال ما يثير الأجواء ويؤجّجها، لا لشيءٍ إلاّ لأجل إرغام الأئمّة عليهم السلام على إخفاء أمر إمامتهم[١٠]. كما لم يخفوا انزعاجهم واستياءهم من قيام الأئمّة عليهم السلام بأخذ الأموال والحقوق الشرعيّة من أصحابهم وأتباعهم[١١].

والحاصل أنّ عمل الأئمّة عليهم السلام بسياسة التقيّة، وعدم تعاونهم مع المجموعات الناشطة والمتطرّفة من العلويّين، أدَّتْ إلى تشعّب الشيعة وانقسامهم إلى طائفتين: إماميّة؛ وزيديّة، كما أنّها هيّأت الأرضيّة المناسبة لبعض المخالفين لنهج وخطّ أهل البيت عليهم السلام للتطاول والتجنّي على كلتا الطائفتين.

ويوماً بعد يوم أخذت هذه الهوّة الفكريّة تتّسع وتتعمّق بين هؤلاء وبين الخطّ

والنهج الذي سار عليه الأئمّة عليهم السلام وأشياعهم من الاعتقاد بتسلسل الإمامة وتعاقبها. واستمرّت هذه النزاعات اللّفظيّة، وعمليّة الأخذ والردّ، بالاشتداد والتفاعل إلى عهد الإمام الجواد عليه السلام وما تلاه من العصور، حتّى بلغت ذروتها في القرن الثالث.

ويمكن لنا أن نلاحظ نموذجاً واضحاً لذلك استناداً إلى آراء الإمام القاسم الرسّي وانتقاداته اللاذعة، وهو أحد أبرز أئمّة الزيديّة وقادتهم الفكريّين في القرن الثالث، وكان له تأثيرٌ كبير على عقائد الزيديّة، كما كان ـ أيضاً ـ من شيوخهم المعمّرين (١٦٩ ـ ٢٤٦)، فعاصر أربعة من أئمّة الشيعة عليهم السلام، وقد ترك مجموعة من الكتب والرسائل التي تلقّفها الزيديّة وتلقّوها بالقبول، وهي ـ الآن ـ مجموعةٌ في كتابٍ مطبوع.

وقد ضمّن الإمام المذكور ردوده وانتقاداته على آراء الشيعة الإماميّة في رسالتين له، تحمل إحداهما اسم: «الردّ على الرافضة»، وتحمل الأخرى اسم «الردّ على الروافض من أهل الغلوّ». ويمكن اعتبار ما ورد في هاتين الرسالتين مثالاً على الفكر الذي كان يحمله بعض العلويّين، ومجادلاتهم لأئمّة الشيعة[١٢].

استهلّ الرسّي كلامه في نقد نظريّة الإماميّة القائلة بأنّه لم يكن قرن من القرون خلا، ولا أمّة من الأمم الأولى، إلاّ وفيها وصيّ نبيّ، أو وصيّ وصيّ، حجّة للّه قائمة عليهم. وقد علّق على هذه النظريّة قائلاً: «هذا ما أتوا الضلال بقولهم في الوصيّة، وما أعظموا على اللّه وعلى رسوله في ذلك من الدعوى والفِرْية، التي ليس لهم بها في العقول حجّة ولا برهان، ولم ينزل بها من اللّه وحي ولا فرقان». ثمّ قال: «وما قالت به الرافضة في الأوصياء من هذه المقالة فهو قول فرقة كافرة»[١٣].

وبعد نقد رأي الشيعة في باب تعيين الأئمّة والنصّ عليهم بأسمائهم تصدّى لنقد عقيدةٍ أخرى لهم، مفادها أنّ الأئمّة عليهم السلام يجب أن يقتفوا أثر رسول اللّه صلى الله عليه وآله في تبليغ الدين، ويجب أن تكون حركتهم في إطار الدعوة إلى الخير والهداية. فشنّ على هذه العقيدة هجمةً شرسة.

ولكنّ أشدّ هجماته كانت في رسالته الأخرى، وهي: «رسالة الردّ على الروافض من أهل الغلوّ». ومن الواضح: أنّ مراده من الغلوّ ليس شيئاً آخر سوى ما كان

في ذلك العصر من اعتقادات الشيعة الإماميّة أنفسهم، بل إنّه عدّ كافّة الفرق الشيعيّة ـ باستثناء الزيديّة ـ من الروافض الذين هم أهل الغلوّ، حتّى أولئك الذين كانوا يعتقدون بإمامة العاشر من أئمّة الشيعة عليهم السلام. كما أنّه في كتابه هذا استهزأ ببعض عقائد الشيعة، التي منها: الاعتقاد بأنّ الإمام عليه السلام يعلم الغيب، والاعتقاد بالنصّ على إمامتهم عليهم السلام، وأكثر من ذلك: اعتقادهم بجواز إمامة غير البالغ. كما سعى لإثبات أنّ نسل الإمام الحسن عليه السلام أحقّ بالإمامة من نسل الإمام الحسين عليه السلام. وهو ـ كغيره من الزيديّة ـ يرى أنّ من الشروط الأساسيّة التي يجب أن تتوفّر في الإمام؛ لكي تكون إمامته مقبولة ومشروعة: مقارعة الظلم؛ والقيام العلنيّ.

وقد وجّه إمام الزيديّة هذا اعتراضات شديدة على مبدأ التقيّة ـ أو بتعبيره: الانزواء وطلب العافية ـ الذي عمل به أئمّة الشيعة عليهم السلام، والاعتراض الذي كان يركّز عليه ويكرّره هو أنّه لماذا أقدم الأئمّة إذن على جمع الأموال من الشيعة؟ ولماذا عملوا إذن على تأسيس نظام الوكالة؛ لغرض إيجاد تواصل أكبر بينهم وبين أصحابهم؟[١٤].

ولسنا هنا بصدد الردّ على أفكار مؤلّف هذا الكتاب ونقضها، ولا في معرض الكشف عن دوافعه وعوامل غفلته عن المشاكل والمحاذير التي كانت تحيط بالأئمّة عليهم السلام. وإنّما يعنينا هنا أن نلفت إلى وجود منهجين رئيسين في الفكر الشيعيّ في ذلك الزمان، وأنّ المواجهة بين أتباع هذين المنهجين لم تكن تقلّ أبداً عن مواجهتهم لمَنْ يخالفهم من خارج الجسم الشيعيّ. أضِفْ إلى ذلك أنّ كلاً من الفريقين كانت له مؤلّفات يردّ بها على الطرف الآخر، وهذه المؤلّفات لم تصل إلينا، ولكنّ المؤرّخين أشاروا إلى وجودها.

فمن ذلك ـ مثلاً ـ: كتاب «الإشهاد»، الذي كان تأليفه في أواخر القرن الثالث الهجريّ على يد أحد العلويّين أيضاً، وهو أبو زيد العلويّ، والذي ضمّنه أفكاراً تقارب أفكار الرسّي في كتابه. وقد نقل هذا الكتاب، إلى جانب ردّه ونقضه للمؤلّف الإماميّ المعروف بـ (ابن قبة)، في كتاب «كمال الدين»، للشيخ الصدوق.

وفي هذه الرسالة ـ أعني: (الإشهاد) ـ تعرّض المؤلّف لنقد آراء ومباني الشيعة الإماميّة في باب الإمامة، ويوجّه إشكالاته على عقائد الشيعة من نواحٍ ثلاث:

إحداها: أنّ الإماميّة خالفت الإجماع المنعقد على أنّ النبيّ‏‏‏ﷺ نصّ على الإمامة في عترته، وذلك بأن ادّعَتْ الإمامة في بطنٍ من العترة، ولم توجبها لسائر العترة، بغير دليل.

والثانية: أنّ الإماميّة ادّعَتْ أنّ انتقال الإمامة من إمام إلى آخر بالنصّ والوصيّة، مع أنّهم كانوا ـ في كلّ عصر، وبعد وفاة كلّ إمام ـ يختلفون اختلافاً شديداً في مَنْ يخلفه، ومَنْ نصّ عليه، وأوصى له.

والثالثة: أنّ الإماميّة أثبتت الإمامة لأشخاص لم يثوروا أبداً في وجه الظلم والظالمين، ولم يكونوا أصلاً في معرض إقامة حكومة الحقّ والعدل، مع أنّ الإمام ـ بنظر الزيديّة ـ إنّما هو الداعي للناس لكي ينتفضوا ويثوروا ضدّ الظالمين، والعامل على إقرار حكومة العدل.

وكذلك من جملة الانتقادات التي وجّهها إلى عقائد الشيعة الإماميّة اعتقادُهم بالإمام الغائب، وادّعاؤهم علم الغيب في حقّ الأئمّة‏‏‏.

وقد أجاب ابن قبة الإماميّ عن جميع انتقاداته هذه، وتعرّض لنقد آرائه، مورداً عليه باعتراضات ترد ـ بالشكل الذي ذكرها فيه ـ على أفكار الزيديّة وآرائهم. ومن هنا نجده يسعى لتقديم رؤيةٍ لنظام الإمامة يمكن الدفاع عنها في مواجهة انتقادات هذا العالم الزيديّ. وهو في هذا الكتاب، كما في كتبه الأخرى، يؤكّد على اعتبار التواتر الشيعيّ للنصّ وحجّيّته في إثبات سلسلة الأئمّة‏‏‏، وبالنحو نفسه الذي تؤمن به الشيعة[١٥].

ويمكن العثور على أجوبة أكثر أهمّيّة لشبهاتهم واعتراضاتهم في سيرة أهل البيت‏‏‏، وما ورد عنهم من كلام في شأن ظاهرة الزيديّة ونظرتهم إلى مقام الإمامة.

والواقع هو ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ أئمّة الشيعة‏‏‏، بعد شهادة الإمام الحسين‏‏‏، امتنعوا عن المواجهة المباشرة والمشاركة في الأحداث والوقائع السياسيّة، من دون أن يؤدّي ذلك إلى تخلُّفهم عن تأدية وظائفهم الدينيّة بوصفهم الأئمّة والقادة.

وصحيح أنّهم‏‏‏ كانوا في فترة من الفترات مغمورين، يعيشون بعيداً عن الأضواء، نتيجةً لعملهم بسياسة التقيّة من جهة، ونتيجةً لبروز بعض الأسر المتشدّدة

المنتسبة إلى رسول اللهﷺ على خطّ المعارضة الشيعيّة للخلفاء من جهةٍ ثانية، ما جعل خطّهم ونهجهم يخفت ويخبو لدى عددٍ من الراغبين بالتشيّع. ولكنْ مع ذلك فقد استطاعوا ـ على المدى البعيد ـ؛ من خلال هذه السياسة المتوازنة التي اتَّبعوها في نشر مذهبهم، استطاعوا أن يحقّقوا لهذا المذهب إنجازات هامّة، تجلَّتْ فيما بعد في تحوّل سائر الفرق المتشعِّبة عن التشيّع إلى فرق فرعيّة وثانويّة.

وكان من آثار هذه السياسة وإيجابيّاتها ـ أيضاً ـ تفرّغ كلّ إمامٍ من الأئمّة عليهم السلام لتربية تلامذة مميّزين، برعوا في مجال الفقه والكلام والحديث، وكان لهم دورٌ كبير في نقل ميراث أهل البيت عليهم السلام إلى الآخرين، وإلى أتباعهم عليهم السلام في العصور اللاحقة. وهو أمر لا يسَعُ أحداً أن ينكره، من المؤالف والمخالف على حدٍّ سواء[16].

كما استطاع المعصومون عليهم السلام، من خلال الكيفيّة التي تعاطوا بها مع الفكر الزيديّ، أن يقوّضوا أساسات هذا الفكر في باب مقام الإمامة، ليحلّ بدلاً منها ما ذكروه هم ـ أكثر من غيرهم ـ في بيان مقام هذا المنصب وعظمته. ومع أنّهم كانوا يكنّون لأبناء البيت العلويّ احتراماً خاصّاً؛ لكونهم من سلالة النبيّﷺ وذرّيّته، إلاّ أنّهم تعاملوا معهم كما يتعاملون مع أيّ شخص عاديّ من ذرّيّتهﷺ. فمثلاً: لم يصدر منهم عليهم السلام أيّ كلام من شأنه أن يعطي لزيد مقاماً دينيّاً متميّزاً، بالرغم من كلّ الاحترام الذي كانوا يعاملون به زيداً.

وممّا نقل في هذا الصدد أنّ سعيد بن منصور ـ وكان من رؤساء الزيديّة ـ سأل الإمام الباقر عليه السلام فقال: ما ترى في النبيذ؛ فإنّ زيداً كان يشربه عندنا؟ قال: ما أصدّق على زيد أنّه يشرب مسكراً، قال: بلى قد شربه. قال: فإنْ كان فعل ذلك فإنّ زيداً ليس بنبيٍّ ولا وصيّ نبيّ، إنّما هو رجلٌ من آل محمّدٍ يُخْطئ ويصيب[17]. فالإمام عليه السلام هنا، ومع عظيم احترامه لزيد، لم يتطرَّق أصلاً للحديث عن إمامة زيد أو مرجعيّته الدينيّة. كما تقدّم ـ أيضاً ـ أنّه لم يكن ليسلّم نفسه للأجواء الانفعاليّة التي كان يفتعلها سائر العلويّين.

وبالرجوع إلى روايات الشيعة وأخبارهم يظهر لنا بوضوحٍ أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يركِّزون على مبدأ النصّ في الإمامة، ويشترطون في الإمام ـ على سبيل اللّزوم ـ أن

يكون عالماً بجميع معارف الدين وأحكامه. كما يظهر من تلك الروايات ـ أيضاً ـ تأكيدهم البالغ على حصر الأئمّة عليهم السلام في نسل الحسين عليه السلام، وعلى حصر أصحاب تلك الخصائص التي هي شرط في الإمامة في أشخاص معيَّنين. ولا شكَّ في أنّ التأكيد على هذا الأمر منهم عليهم السلام ناظر ـ إلى حدٍّ كبير ـ إلى ردّ آراء العلويّين الحسنيّين، والجواب عن ادّعاءاتهم[١٨].

وعلى هذا الأساس فقد كان الأئمّة عليهم السلام، وهم حفظة الشريعة ومبلّغوها، يحاولون قدر الإمكان مراعاة مشاعر وأحاسيس الفرق المذهبيّة المخالفة لهم، بما فيها الفرق التي شكَّلها بنو الحسن أنفسهم، ولكنّهم في الوقت عينه سعَوْا إلى تغيير الذهنيّة التي كانت سائدة، والتي تحصر دور الإمام ووظيفته في التصدّي للمقام السياسيّ أو السعي لتشكيل الحكومة وإقرارها. وقد ركَّزوا في خلال بيانهم لوظائف الإمام على أنّ الوظيفة الرئيسيّة والأوّليّة للإمام هي تعليم الناس الحلال والحرام، وتفسير الشريعة، والتزكية، وتربية المجتمع تربيةً أخلاقيّة، وحفظ الدين وصيانته من عبث أهل البدَع، ومن تدخُّلات المنتحلين، وبكلمة: هي المرجعيّة الدينيّة التي تتمحور حول هداية الناس والحفاظ على أصالة الشريعة[١٩]، لا مجرّد التصدّي للخلافة الظاهريّة، ولا المشاركة المباشرة في لعبة السياسة ومجرياتها. وإنّ حجماً كبيراً من روايات أهل البيت عليهم السلام في باب الإمامة يحكي ـ أيضاً ـ عن إمامتهم المذهبيّة والباطنيّة، ويؤكّد على أنّ من وظائفهم هداية الناس، وحفظ الشريعة، وليس عبارة عن القيادة السياسيّة فحَسْب. وقد ارتأينا هنا أن نختم هذا البحث بنقل عددٍ من هذه الروايات[٢٠]:

١ـ عن يونس بن عبد الرحمن أنّ الإمام الكاظم عليه السلام قال له: «يا يونس، لا تكوننّ مبتدعاً. مَنْ نظر برأيه هلك، ومَنْ ترك أهل بيت نبيّه صلى الله عليه وآله ضلّ، ومَنْ ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر»[٢١].

٢ـ وقال الإمام الصادق عليه السلام ليونس بن ظبيان: «يا يونس، إنْ أردت العلم الصحيح فعندنا أهل البيت، فإنّا ورثنا وأُوتينا شرع الحكمة وفصل الخطاب»[٢٢].

٣ـ وقال عليه السلام أيضاً: «إنّ عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس، وإنّ الناس ليحتاجون

إلينا. وإنّ عندنا كتاباً إملاء رسول اللهﷺ وخطّ عليّعليه السلام، صحيفة فيها كلّ حلال وحرام»[٢٣].

٢ـ الاضطراب والاختلاف بين أصحاب الأئمّةعليهم السلام في باب الإمامة ـــ

مع قطع النظر عن أنّ المجادلات والخصومات السياسيّة ـ المذهبيّة لبعض العلويّين مع الأئمّة وأتباعهم من الشيعة الاثني عشريّة، وكذلك اختلافهم في تعيين الإمام، كانت نابعةً من اختلافهم في المباني والأسس المأخوذة من نوع نظرة كلٍّ من الطرفين إلى منشأ الإمامة والقيادة ومقامها وخصوصيّاتها، فبعد ظهور الكيسانيّة عمل الزيديّة ـ من الحسنيّين والحسينيّين، بل والعلويّين وغير العلويّين ـ بشتّى الوسائل والسبل على فصل خطّهم ومنهجهم عن الأئمّةعليهم السلام وخُلَّص شيعتهم وأتباعهم.

كما أنّ جمعاً ـ على ما نقله النوبختي ـ توقّفوا، وصاروا في حيرة من أمرهم، بعد ما رأوه من اختلاف الأشراف الحسنيّين والحسينيّين ومشاجراتهم، فقالوا: نصبر لنرى الذي يرضون به ويجمعون عليه[٢٤]، وإنْ كانت هذه الأمنية لم تتحقّق لهم أبداً.

كما وقع الخلاف ـ أيضاً ـ بين سائر أتباع الأئمّةعليهم السلام في مسألة تعيين الإمام، فكانت لكلٍّ منهم نظرته الخاصّة إلى مميّزات الإمام والخصال التي يجب أن يتوفّر عليها.

ومع أنّ هؤلاء اتّفقوا ـ على خلاف فرقتي الزيديّة والكيسانيّة ـ على مسألة أنّ تعيين الأئمّة وتسلسلهم إنّما يكون بتعيينٍ من قبل الله تعالى، وأنّه لا سبيل إلى معرفة كلٍّ منهم إلاّ بالنصّ عليه من قبل الإمام الذي قبله، إلاّ أنّهم ـ وبناءً على ما نقله المتكلّمون ومؤلّفو كتب الملل والنحل من الشيعة ـ كانوا دائماً وعقيب وفاة أيّ إمام يواجهون أزمةً في تعيين الإمام الذي بعده، الأمر الذي يعني ـ بالتالي ـ بروز أسماء عدّة واختيارات مختلفة فيما بينهم[٢٥].

وباستثناء الفرق الغالية، الذين تخطّوْا في ادّعاءاتهم موضوع الإمامة، فإنّ الفرق التي شكّلها هؤلاء، سواء كانت من الفرق التي زالت وانقرضت، أم تلك التي قُدِّر لها البقاء، كالناووسيّة والإسماعيليّة والواقفيّة والقطعيّة، كانت تخضع وتتأثّر دائماً

بمثل هذا العامل.

ونعرض في ما يلي للحديث عن هذا المبحث المهمّ ضمن محورين منفصلين:

أ. الاضطراب في تعيين المصداق الواقعيّ للإمام

إنّ المنشأ الأصليّ الذي كان يتسبّب في أزمة الاضطراب هذه يكمن في أمرين:

أحدهما: المراقبة السياسيّة والمذهبيّة الدائمة التي كانت تحيط بالأئمّة، فتقيّد حركتهم، وتحول بينهم وبين أن يبيّنوا للناس خصائص الإمامة بشكلٍ لا يعتريه اللّبس، وتمنعهم من القيام تعيين أفرادها بأشخاصهم وأسمائهم.

والثاني: تفرّق أصحابهم وشيعته في مناطق مختلفة، وبعيدة عنهم[٢٦].

وقد كان الأئمّة، بشكلٍ أو بآخر، وتبعاً للظروف، يكشفون أمام بعض الأشخاص عن موقع الإمامة وشأنها، وعن اسم الوصيّ الذي سيخلفهم من بعدهم[٢٧]. وفي بعض الأحيان كان هذا البيان يترافق مع اشتراطهم على مَنْ يسمع كلامهم هذا بأن لا يعلنه على الملأ، على اعتبار أنّه سرٌّ من أسرار الإمامة التي لا يجوز إفشاؤها[٢٨]، ولا سيَّما أنّ بعض الذين قاموا بكشف هذا الأسرار وإفشائها قد مهّدوا بذلك الأسباب التي تورّطهم، أو تورّط إمامهم، في مأزقٍ حقيقيّ[٢٩].

والجدير بالذكر هنا أنّ هذه الطائفة من الأحاديث التي تضمّنت تعييناً للوصيّ اللاحق على يد الإمام الذي قبله توضّح لنا أنّها أحاديث لم تكن بهذه الدرجة من الوضوح لدى أصحاب الأئمّة وأتباعهم من الشيعة في عصر الحضور؛ إذ لم يكن ممكناً وصولها إليهم آنذاك. وإنّما كان وضوحها ووصولها إلى أيدي الجميع وعامّة الناس في مراحل زمنيّةٍ متأخّرة، بل في الواقع يجب اعتبار هذا الوصول إحدى ثمرات المساعي والجهود التي بذلها المتأخّرون من المحدِّثين؛ وذلك أنّ ما ورد في بعض هذه الأحاديث يوحي بأنّ بعض الأئمّة لم يكن لديهم علمٌ أو اطّلاع مسبق على الإمام الذي سيخلفهم ويأتي من بعدهم.

فمن ذلك ما رُوي في بعض الأخبار من أنّ الإمام الهادي لمّا توفّي ابنه محمّد قال للإمام الحسن العسكريّ: «يا بنيّ، أحدِثْ للّه شُكْراً، فقد أحدَثَ فيك

أمراً». وفي خبرٍ آخر عنه‰ أنّه قال: «بدا لله في أبي محمّد بعد أبي جعفر ما لم يكن يُعْرَف له»[٣٠].

ولا يخفى أنّ القبول بهذا المعنى ـ كما هو عليه ـ من وجهة نظر الشيعة الإماميّة مشكلٌ غاية الإشكال، وحينئذٍ فإنْ استبعدنا كونها من الأحاديث المجعولة والموضوعة، بعد كونها قد وردت في الكتب الروائيّة المعتبرة عند الشيعة، فيمكن القول بأنّ القدر المتيقَّن من معنى هذه العبارة هو أنّ إمامة الإمام الحادي عشر لم تكن واضحةً لهذين الإمامين‰ من قبل، ثمّ اتَّضحت لهما بعد ذلك.

وقد وردت إشارةٌ إلى هذا المأزق وتداعياته ـ أعني اضطراب الأصحاب في تعيين المصاديق الواقعيّين للإمام ـ على لسان نصر بن قابوس، أحد أصحاب الإمام الكاظم‰، يقول: «قلتُ لأبي إبراهيم موسى بن جعفر‰: إنّي سألت أباك‰: مَنْ الذي بَعْدك؟ فأخبَرني أنّك أنت هو؟ فلمّا توفّي أبو عبد الله‰ ذهب الناس يميناً وشمالاً، وقلتُ وأصحابي بك، فأخبِرني مَنْ الذي يكون بَعْدك؟ قال: ابني عليّ‰»[٣١]. كما وردت نصوص كثيرة أخرى عن غيره من الأئمّة‰، وفيها إشارةٌ ـ أيضاً ـ إلى إمامة الرضا‰[٣٢].

ولأجل إحكام أمر الوصيّة، وقطع الطريق أمام أيّ تبريرات أو أعذار يمكن أن يتعلّل بها أحدٌ، فقد كتب الإمام الكاظم‰ كتاباً أشهد فيه عدداً من وجوه الأصحاب، ممَّنْ يوثق بهم[٣٣]. وقد استطاعت هذه الخطوة أن تحول دون افتراق الشيعة من بعده. ولكنْ مع ذلك فقد شهد تاريخ الشيعة بعد وفاته‰ بروز حادثة الوقف عليه‰، وتشكُّل الفرقة المسمّاة بـ «الواقفيّة». صحيحٌ أنّ بعض أصحابه‰، ممَّنْ كانوا موكَّلين من قبله‰ لأخذ زكاة الأموال من الشيعة، استسلموا لأهوائهم، وانحرفوا عن مسار الإمامة الحقّة؛ طمعاً في تلك الأموال، وحرصاً على إبقائها بأيديهم وعدم دفعها، فأذاعوا في الشيعة أنّه‰ لا يموت[٣٤]، إلاّ أنّ من الواضح ـ أيضاً ـ أنّ الأرضيّة الفكريّة والاجتماعيّة كانت مهيَّأة من قبل لقبول ادّعاءاتهم وأعذارهم هذه، وتتمثّل هذه الأرضيّة في جوّ الضغوطات السياسيّة للخلفاء، والحساسيات الموجودة بين بعض الفرق الداخليّة، مضافاً إلى أنّ تفرّق الشيعة من أصحابه‰ كان بحيث منعهم

من الاطّلاع ـ بأجمعهم ـ على أمر الإمامة ومصير الإمام‰ ، وأفقدهم الجرأة على أن يهبّوا ـ مثلاً ـ في وجه أعوان الخليفة وعمّاله، ويقولوا لهم: إنّ موسى بن جعفر‰ إمامنا ، ويطالبوهم بإشهاد الناس على موته، ليضعوا ـ بذلك ـ أنفسهم في الواجهة، وفي معرض أن يُعرَفوا.

وقد دفعت هذه الأخبار بعضهم إلى اعتبار هذه التداعيات المذهبيّة أمراً طبيعيّاً، حيث قال: «وعندي أنّ الخروج عن نظام الإمامة في ذاك العهد لم يكن لقلّة التقوى، ولا طمعاً في حطام الدنيا ، ولا مسارعةً إلى البدَع، واقتحاماً في الأهواء؛ فإنّ سياق الإمامة في الأئمّة الاثني عشر بأعيانهم وأشخاصهم ـ على ما نعرفهم اليوم ـ لم يكن متحقّقاً من أوّل الأمر ، وإنّما تحقّق دَوْراً فدوراً ، وعَهْداً فعَهْداً.

فأصحابنا في عهد الإمام أبي جعفر الباقر‰ ، بعدما عرفوا معنى الإمامة، وقالوا بإمامته وإمامة آبائه، كانوا يعتقدون بأنّ الأئمّة لا تكون إلاّ اثني عشر، من دون أن يكون لهم معرفة بأعيانهم، ولا بأسمائهم وأوصافهم وشمائلهم، إلاّ بالأئمّة الماضين منهم، والإمام الحاضر بين أظهرهم.

ولذلك نرى الخواصّ منهم كان يَفِدون إلى الإمام الحاضر، ويلتمسون منه أن يعرّفهم الإمام القائم من بعده، فلا يجيبهم إلا عند ضيق المجال، والأمن من الأعداء، وخوفاً على أنفسهم، وإشفاقاً من اغتيالهم. ولذلك قلّتْ النصوص، وعمِيَت الأنباء عليهم، ودخلت الشبهات المظلمة في صدورهم. كلّما مضى إمام من أئمّة العترة الطاهرة اختلفت الشيعة في الإمام القائم من بعده، لا يدْرون بمَنْ يأتمّون، وإلى ماذا يرجعون؟ مع أنّ فيهم كبار الفقهاء والمتكلّمين، وحفّاظ الحديث وأمناء الدين. ولو كانت عندهم وفي متناولهم هذه النصوص الكثيرة التي نُروّاها من عهد الغيبة الصغرى وقبله بقليل لما آل بهم الأمر إلى هذه التفرقة الفاضحة، والقول بالأهواء الباطلة»[٣٥].

وهنا؛ ونظراً إلى أهمّيّة هذا البحث، نشير إلى بعض الموارد التي تحكي، من ناحيةٍ عن ضيق المجال أمام الأئمّة‰ في تعيين مصاديق الإمامة ورجالاتها، ومن ناحيةٍ أخرى عن حيرة أصحاب الأئمّة‰. ونعتمد في نقل هذه الموارد على بعض الأخبار

والأحاديث الواردة، لنصل لاحقاً إلى الحديث ـ وبشكلٍ مستقلّ ـ عن أصناف الفرق التي تشعّب إليها أتباع أهل البيت(عليهم السلام) على أثر هذه الحيرة، وأعداد هذه الفرق وأسمائها.

١ـ ورد في الخبر أنّ عمرو بن مسلم سأل الإمام الصادق(عليه السلام) أن يذكر له أسماء الأئمّة(عليهم السلام)، فعدّهم الإمام(عليه السلام)، بدءاً بأوّلهم عليّ بن أبي طالب(عليه السلام) وصولاً إلى أبيه الإمام الباقر(عليه السلام)، ولكنّه أجمل الجواب للسائل في ما يتعلّق بسائر الأئمّة ـ بل وفي ما يتعلّق بنفسه هو أيضاً ـ، فلم يكشف له عن أسمائهم[٣٦]. كما أنّه من المعروف تاريخيّاً أنّ الإمام(عليه السلام)؛ ولغرض تضليل مخالفيه، ومنهم الخليفة العبّاسيّ، أوصى ـ كما أشرنا آنفاً ـ إلى عدّة أشخاص، كان من بينهم المنصور نفسه، وهو ما شكّل ـ أيضاً ـ أحد أسباب الاضطراب عند الأصحاب في تعيين الإمام الواقعيّ.

٢ـ وروى في قرب الإسناد أنّه لمّا سُئِل الإمام الرضا(عليه السلام) عن خليفته من بعده امتنع الإمام(عليه السلام) عن إعطاء جوابٍ واضح، وقال: «هذا الذي سألْتَ عنه ليس هذا وقتُه»، ثمّ لمّا قال له السائل: «جُعِلْتُ فداك، قد رأيْتَ ما ابتُلينا به من أبيك، ولسْتُ آمَن الأحداث»، كان من جوابه(عليه السلام): «أما علمْتَ أنّ الإمام الفرضُ عليه والواجب من الله إذا خاف الفوت على نفسه أن يحتجّ في الإمام من بعده بحجّةٍ معروفة مبيّنة»...الخبر[٣٧].

٣ـ روى الكلينيّ عن هشام بن سالم قال: «كنّا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله(عليه السلام)، أنا ومحمد بن النعمان صاحب الطاق، والناس مجمعون على عبد الله بن جعفر، أنّه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه، والناس عنده، فسألناه عن الزكاة في كَمْ تجب؟ فقال: في مئتي درهم خمسة دراهم، فقلنا له: ففي مئة؟ قال: درهمان ونصف؟ قلنا: والله ما تقول المُرْجئة هذا، فقال: والله ما أدري ما تقول المُرْجئة. قال: فخرجنا ضلاّلاً لا ندري إلى أين نتوجّه، أنا وأبو جعفر الأحول [وهو نفسه مؤمن الطاق]، فقعدنا في بعض أزقّة المدينة باكيَيْن لا ندري أين نتوجّه، وإلى مَنْ نقصد، نقول: إلى المُرْجئة، إلى القَدَريّة، إلى المعتزلة، إلى الزيديّة، فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيخاً لا أعرفه يُومئ إليّ بيده، فخفْتُ أن يكون عَيْناً من عيون أبي جعفر المنصور؛ وذلك أنّه كان له بالمدينة جواسيس على مَنْ يجتمع بعد جعفر الناس، فيؤخذ فيضرب

عنقه، فخفْتُ أن يكون منهم، فقلتُ للأحول: تنحَّ، فإنّي خائفٌ على نفسي وعليك، وإنّما يريدني ليس يريدك، فتنحَّ عني، لا تهلك فتعين على نفسك، فتنحّى عنّي بعيداً. وتبعْتُ الشيخ؛ وذلك أنّي ظننت أنّي لا أقدر على التخلُّص منه، فما زلتُ أتبعه ـ وقد عُرضت على الموت ـ حتّى ورد بي على باب أبي الحسن موسى، ثمّ خلاّني ومضى، فإذا خادمٌ بالباب، فقال لي: ادخُلْ رحمك الله. فدخلتُ فإذا أبو الحسن موسى، فقال لي ابتداءً منه: إليَّ إليَّ، لا إلى المُرْجئة، ولا إلى القَدَرِيّة، ولا إلى المعتزلة، ولا إلى الخوارج، ولا إلى الزيديّة، قلتُ: جُعلت فداك، مضى أبوك؟ قال: نعم، قلتُ: مضى موتاً؟ قال: نعم، قلتُ: فمَنْ لنا من بعده؟ قال: إنْ شاء الله أن يهديك هداك، قلتُ: جُعلت فداك، إنّ عبد الله أخاك يزعم أنّه الإمام بعد أبيه، فقال: عبد الله يريد أن لا يعبد الله، قال: قلت: جعلت فداك، فمَنْ لنا بعده؟ فقال: إنْ شاء الله أن يهديك هداك، قال: قلتُ: جعلت فداك، فأنتَ هو؟ قال: لا أقول ذلك. قال: فقلتُ: في نفسي: لم أُصِبْ طريق المسألة، ثمّ قلتُ له: جُعلتُ فداك، عليكَ إمام؟ قال: لا، قال: فدخلني شيءٌ لا يعلمه إلاّ الله إعظاماً له وهيبةً، ثمّ قلتُ: جُعلتُ فداك، أسألك كما كنتُ أسأل أباك؟ قال: سَلْ تُخبَر، ولا تُذِعْ، فإنْ أذعْتَ فهو الذبح، قال: فسألْتُه، فإذا هو بحرٌ لا ينزف، قلت: جعلتُ فداك، شيعة أبيك ضُلاّل، فألقي إليهم هذا الأمر وأدعوهم إليك، فقد أخذتَ عليَّ الكتمان؟ قال: مَنْ آنستَ منهم رشداً فألْقِ إليه وخُذْ عليه بالكتمان، فإنْ أذاع فهو الذبح، وأشار بيده إلى حلقه. قال: فخرجتُ من عنده، ولقيتُ أبا جعفر الأحول، فقال لي: ما وراءك؟ قلت: الهُدى؟ وحدَّثْتُه بالقصّة. قال: ثمّ لقينا زرارة وأبا بصير، فدخلا عليه، وسمعا كلامه، وساءلاه، وقطعا عليه، ثمّ لقينا الناس أفواجاً، فكلّ مَنْ دخل عليه قطع عليه، إلاّ طائفة عمّار الساباطي، وبقي عبد الله لا يدخل إليه من الناس إلاّ القليل»[٣٨].

واللافت في هذا الخبر أنّه يحكي عن أنّ الحيرة والاضطراب قد وقعا لأشخاص يُحْسَبون اليوم في عداد أهمّ وأشهر أصحاب الأئمّة.

٤ـ رُوي عن عليّ بن يقطين أنّه قال: «لمّا كانت وفاة أبي عبد الله قال الناس بعبد الله بن جعفر، واختلفوا، فقائلٌ قال به، وقائلٌ قال بأبي الحسن، فدعا زرارة

ابنه عبيداً فقال: يا بنيّ، الناس مختلفون في هذا الأمر: فمَنْ قال بعبد الله فإنّما ذهب إلى الخبر الذي جاء أنّ الإمامة في الكبير من ولد الإمام، فشُدَّ راحلتك وامْضِ إلى المدينة حتّى تأتيني بصحّة الأمر، فشَدّ راحلته ومضى إلى المدينة، واعتلّ زرارة، فلمّا حضرته الوفاة سأل عن عبيد، فقيل: إنّه لم يقدم، فدعا بالمصحف، فقال: اللّهم إنّي مصدّق بما جاء نبيّك محمّد في ما أنزلته عليه، وبيّنته لنا على لسانه، وإنّي مصدّقٌ بما أنزلته عليه في هذا الجامع [يعني القرآن الكريم]، وإنّ عقدي وديني الذي يأتيني به عبيد ابني وما بيّنته في كتابك، فإن أمتّني قبل هذا فهذه شهادتي على نفسي وإقراري بما يأتي به عبيد ابني، وأنت الشهيد عليَّ بذلك».

وقد روي خبر حيرة زرارة بطريقٍ آخر، عن عمّته، قالت: «لمّا وقع زرارة واشتدّ به، قال: ناوليني المصحف، فناولته وفتحته، فوضعه على صدره وأخذه منّي، ثمّ قال: يا عمّة، اشهدي أن ليس لي إمامٌ غير هذا الكتاب»[٣٩].

هذا. وفي فعله هذا روايةٌ أخرى مفادها أنّه إنّما أقدم عليه تقيّةً، ليستعلم من الإمام أنّه هل لا تزال التقيّة واجبة عليه أم لا؟[٤٠].

إنّ تقيّة كلّ من الأئمّة من أعدائهم السياسيّين، وكذا من خصومهم من المتكلّمين، كانت تحتّم عليه في بعض الأحيان أن يدفع الأذى عنه وعن أصحابه بالإجابة بجوابين مختلفين، وهذا ـ في الوقت عينه ـ هو ما كان يتسبَّب في حيرة أصحابهم.

فمن ذلك ـ مثلاً ـ: ما روي في عمر بن رياح، الذي قيل: إنّه أوّلاً كان يقول بإمامة أبي جعفر، ثمّ إنّه فارق هذا القول وخالف أصحابه مع عدّةٍ يسيرة بايعوه على ضلالته، فإنّه زعم أنّه سأل أبا جعفر عن مسألةٍ، فأجابه فيها بجوابٍ، ثمّ عاد إليه في عامٍ آخر، وزعم أنّه سأله عن تلك المسألة بعينها، فأجابه فيها بخلاف الجواب الأوّل، فقال لأبي جعفر: هذا خلاف ما أجبتني في هذه المسألة عامك الماضي، فذكر أنّه قال له: إنّ جوابنا خرج على وجه التقيّة، فشكَّ في أمره وإمامته[٤١].

٥ـ وفي رواية عن الفيض بن المختار: أنّه قال لأبي عبد الله: «جُعِلْتُ فداك، وما على إسماعيل أن لا يلزمك إذا كنْتَ أفضيْتَ إليه الأشياء من بعدك، كما

أُفضيَتْ إليك بعد أبيك؟ قال: فقال: يا فيض، إنّ إسماعيل ليس كأنا من أبي، قلتُ: جُعلت فداك، فقد كنّا لا نشكّ أنّ الرحال ستحطّ إليه من بعدك، وقد قلت فيه ما قلت، فإنْ كان ما نخاف ـ وأسأل الله العافية ـ فإلى مَنْ؟ قال: فأمسكَ عنّي». ثمّ جاء في تتمّة هذه الرواية أنّه عليه السلام دلَّه على أبي الحسن موسى، قائلاً له: «هو صاحبك الذي سألْتَ عنه»[٤٢].

وورد عن إسحاق بن عمّار الصيرفي أنّه قال: «وصف إسماعيل بن عمّار أخي لأبي عبد الله عليه السلام دينه واعتقاده، فقال: إنّي أشهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّكم...، ووصفهم ـ يعني الأئمّة ـ واحداً واحداً، حتّى انتهى إلى أبي عبد الله عليه السلام، ثمّ قال: وإسماعيل من بعدك؟ قال: أمّا إسماعيل فلا»[٤٣].

وورد في رواية أخرى عن الوليد بن صبيح قال: إنّ عبد الجليل حدَّثني بأنّك أوصيتَ إلى إسماعيل في حياته قبل موته بثلاث سنين، فقال عليه السلام: يا وليد، لا والله، فإن كنْتُ فعلْتُ فإلى فلان، يعني أبا الحسن موسى عليه السلام، وسمّاه[٤٤].

وهذه الأخبار تحكي عن أنّ كثيراً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام ـ في ذلك العصر الذي كان يتمتّع إلى حدٍّ ما بقدرٍ من الحرّيّة النسبيّة ـ لم يكن لديهم علم أصلاً بخليفته، ومَنْ يكون الإمام من بعده.

٦ـ وعن ابن الحجّاج قال: «سألتُ عبد الرحمن في السنة التي أُخذ فيها أبو الحسن الماضي عليه السلام (يعني الإمام الكاظم عليه السلام)، فقلت له: إنّ هذا الرجل (الإمام عليه السلام) قد صار في يد هذا (هارون)، وما ندري إلى ما يصير، فهل بلغك عنه في أحدٍ من ولده شيءٌ؟ فقال لي: ما ظننتُ أنّ أحداً يسألني عن هذه المسألة، دخلت على جعفر بن محمّد عليهما السلام في منزله، فإذا هو في بيت كذا من داره في مسجد له، وهو يدعو، وعلى يمينه موسى بن جعفر عليهما السلام يؤمّن على دعائه، فقلت له: جعلني الله فداك، قد عرفْتَ انقطاعي إليك وخدمتي لك، فمَنْ وليّ الأمر من بعدك؟ قال: يا عبد الرحمن، إنّ موسى قد لبس الدرع واستوَتْ عليه، فقلتُ له: لا أحتاج بعدها إلى شيءٍ».

٧ـ وعن المفضّل بن عمر قال: «كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخل أبو إبراهيم عليه السلام (الإمام الكاظم عليه السلام) وهو غلامٌ، فقال: استوْصِ به، وضع أمره عند مَنْ

تثق به من أصحابك». وفي حديثٍ آخر عن فيض بن المختار في حديثٍ طويل في أمر أبي الحسن موسى عليه السلام، حتّى قال له أبو عبد الله عليه السلام: «هو صاحبك الذي سألْتَ عنه، فقُمْ فأقِرَّ له بحقّه»، إلى أن قال له أبو عبد الله عليه السلام: «أما إنّه لم يُؤْذَن لنا في أوّل منك»[٤٥].

٨ـ رُوي أنّ أحد أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام قال له: «فأخبرني أنت بمثل ما أخبرني به أبوك عليه السلام، فقال لي: نعم، إنّ أبي عليه السلام كان في زمانٍ ليس هذا زمانه، فقلت له: فمَنْ يرضى منك بهذا فعليه لعنة الله، قال: فضحك أبو إبراهيم ضحكاً شديداً، ثمّ قال: أخبرك يا أبا عمارة أنّي خرجت من منزلي فأوصيتُ إلى ابني فلان، وأشركت معه بَنِيَّ في الظاهر، وأوصيته في الباطن، فأفردْتُه وحده، ولو كان الأمر إليَّ لجعلته في القاسم ابني؛ لحبّي إياه ورأفتي عليه، ولكنّ ذلك إلى الله عزَّ وجلَّ، يجعله حيث يشاء، ولقد جاءني بخبره رسول الله صلى الله عليه وآله [في المنام]، ثمّ أرانيه وأراني مَنْ يكون معه، وكذلك لا يوصي إلى أحدٍ منا حتّى يأتي بخبره رسول الله صلى الله عليه وآله وجدّي عليّ صلوات الله عليه»[٤٦].

٩ـ عن عليّ بن عمرو العطّار قال: «دخلْتُ على أبي الحسن العسكريّ عليه السلام (الإمام الهادي)، وأبو جعفر ابنه (محمّد) في الأحياء، وأنا أظنّ أنّه هو، فقلتُ له: جُعِلْتُ فداك، مَنْ أخصّ من ولدك؟ فقال: لا تخصّوا أحداً حتّى يخرج إليكم أمري، قال: فكتبْتُ إليه بعد: في مَنْ يكون هذا الأمر؟ قال: فكتب إليَّ: في الكبير من ولدي...الخبر»[٤٧].

١٠ـ عن أبي جرير القمّي قال: «قلتُ لأبي الحسن عليه السلام: جُعِلْتُ فداك، قد عرفت انقطاعي إلى أبيك ثمّ إليك، ثمّ حلفْتُ له: وحقِّ رسول الله صلى الله عليه وآله وحقِّ فلان وفلان حتّى انتهيْتُ إليه بأنّه لا يخرج منّي ما تخبرني به إلى أحدٍ من الناس، وسألْتُه عن أبيه: أحيٌّ هو أو ميّت؟ فقال: قد والله مات، فقلتُ: جُعِلْتُ فداك، إنّ شيعتك يروون أنّ فيه سنّة أربعة أنبياء، قال: قد والله الذي لا إله إلاّ هو هلك، قُلْتُ: هلاك غَيْبة أو هلاك موت؟ قال: هلاك موت، فقلْتُ: لعلّك منّي في تقيّةٍ؟ فقال: سبحان الله، قُلْتُ: فأوصى إليك؟ قال: نعم، قُلْتُ: فأشركَ معك فيها أحداً؟ قال: لا، قُلْتُ: فعليك من إخوتك إمامٌ؟ قال: لا، قُلْتُ: فأنتَ الإمام؟ قال: نعم»[٤٨].

وكما لاحظنا في هذه الأحاديث ـ ونظائرها كثير ـ أنّها تشير بوضوحٍ إلى أنّ أشخاص الأئمّة وأعيانهم لم يكونوا معروفين بالنسبة إلى عددٍ من المبرَّزين من أصحاب الأئمّة عليهم السلام، وأنّ الأئمّة كانوا يتحاشون الكشف عن شخصيّاتهم أمام الملأ، حتى أنّهم كانوا يحثّون مَنْ ظهر له الأمر منهم على ضرورة إخفائه وستره.

ب ـ اختلافهم في صفات الإمام

نقلنا في ما سبق عدداً من الشواهد التاريخيّة والروائيّة التي تحكي عن وجود مشاكل كان يعاني منها الأئمّة عليهم السلام في مقام الإعلان والإبلاغ عن مقام الإمامة ومنزلتها وأسماء رجالاتها، وبالتالي عن اضطراب وتحيّر أصحابهم من الشيعة في تعيين الإمام الذي يرجعون إليه.

والجدير بالذكر هنا أنّ ما يظهر ـ وبوضوحٍ ـ لدى مطالعة الأخبار التاريخيّة والحديثيّة والرجاليّة هو أنّ هذا الاضطراب والتحيّر لم يكن مقصوراً على تعيين شخص الإمام واختيار مصاديق الإمامة، بل إنّه انعكس ـ أيضاً ـ على مبدأ العصمة عند الأئمّة عليهم السلام(49)، حيث اضطربوا لجهة ضرورة ثبوته ومجاله وحدوده، وكذلك على منشأ علمهم وحدوده وسعة دائرته(50)، بل حتّى على بعض الخصائص الظاهريّة والخارجيّة، من قبيل: السنّ، وهل يجب في الإمام أن يكون أكبر إخوته، إلى غير ذلك من الخصوصيّات والمواصفات.

وربما يمكن إرجاع الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في مجال شؤون الإمامة وخصائصها ووظائفها، وبالأخصّ تلك المرويّة عن الإمام الصادق عليه السلام، إلى هذا النحو من الاختلافات بين الأصحاب.

وقد تقدّم في طيّات المباحث السابقة إشارة إلى بعض هذه الاختلافات، ولكن؛ ونظراً لما يتركه هذا الأمر من تأثير بارز على التصنيفات الفكريّة عند الشيعة، فلا نرى بُدّاً هنا من الإشارة إلى بعض أهمّ المحاور والمواضيع التي كان يقع بشأنها الخلاف والنزاع، وهما ـ برأينا ـ: العلم؛ والعصمة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ القول بتوفُّر هاتين الصفتين المذكورتين ـ أعني العلم،

سواء كان علماً لدنيّاً أم علماً بالغيب، والعصمة، سواء كانت عصمة من الذنب فقط أم عصمة حتّى في مقام الفهم وبيان أحكام الشريعة ـ ووجودهما في الأئمّة الاثني عشر المنصوص عليهم يعدّ اليوم واحداً من أركان العقائد والمباني الكلاميّة التي ينادي بها التشيّع الإماميّ، بل قُلْ: إنّ هذا المبدأ استطاع في زماننا الحاليّ أن يتحوّل إلى الفكرة والشعار الرئيس الذي بات يطبع مدرسة التشيّع الاثني عشريّ، ويميّزها عن جميع ما سواها، بعد أن كان أصحاب الفرق الشيعيّة الأخرى لا يعتقدون بها، بل ـ وبحَسَب ما تشير إليه الشواهد الروائيّة والتاريخيّة ـ إنّ أصحاب الأئمّة وأتباعهم في الفقه والكلام، ممَّنْ كانوا يعتقدون بمبدأ النصّ والوصيّة، هم ـ أيضاً ـ لم يكونوا رأياً واحداً في ما يتعلّق بهذه الفكرة.

وإنّ عودةً سريعة إلى كتب الحديث والرجال كافيةٌ لكي نفهم جيّداً حقيقة ما كان يدور بين أصحاب الأئمّة في ذلك الزمان من الخلاف والنزاع، وأنّ آراءهم كانت مختلفة متفاوتة في ما يرتبط بمسألة الإمامة ومقام الأئمّة، فبين مَنْ يعدّهم بشراً عاديّين، وبين قائلٍ بأنّهم فوق البشر.

وهذا إنْ دلَّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على أنّ نظرتهم إلى الأئمّة لم تكن هي نفس تلك النظرة الواحدة التي غلب الاعتقاد بها في العصور الأخيرة، بل كان بعض أصحاب الأئمّة عليهم السلام يرجّح رأيه الخاصّ ويختاره، حتّى ولو كان للإمام رأيٌ آخر[٥١]، بل إنّ كثيراً من الأسئلة التي كانوا يوجّهونها إليهم عليهم السلام، في كثيرٍ من الموارد، لم تكن إلا لهدف اختبارهم ومعرفة أعلميّتهم.

نعم، كان لهذه الخلافات بين الأصحاب ـ حول مقام الأئمّة عليهم السلام وشأنهم ـ أثرها وانعكاساتها عند بعض المعاصرين، حتّى أنّ بعضهم رأى فيها دليلاً على تكامل مذهب الشيعة الإماميّة على امتداد الزمان.

ولا يخفى أنّ البحث عن كيف كان الأئمّة عليهم السلام يقدّمون أنفسهم للناس؟ وهل يتوافق الفهم الشيعيّ المعاصر وينسجم مع آراء جميع أصحاب الأئمّة المعروفين أم لا؟ وكذلك استعراض وتصوير ما جرى بين علماء الشيعة الاثني عشريّة في العصور اللاحقة من خلافات في هذا الصدد، كلُّ ذلك يتطلّب مجالاً آخر لا يتّسع له موضوع

هذا الكتاب. وأمّا هنا فنكتفي باستعراض بعض الموارد التي تحكي واقع النزاع بين أصحاب الأئمّة في ما يرتبط بصفتَيْ العلم والعصمة.

أوّلاً: اختلافهم في حدود علم الإمام، وأنّه هل يعلم الغيب أم لا؟

في نظرةٍ إجماليّة يمكن لنا أن نقسّم الأصحاب على أساس آرائهم في علم الأئمّة عليهم السلام بالغيب إلى فئتين رئيسيّتين، هما: المعتقدون؛ والمنكرون. ويمكن لكلٍّ من الفئتين إقامة شواهد وإثباتات تاريخيّة وحديثيّة تؤيِّد مدَّعاه.

ولكنّنا نكتفي في المقام باستعراض الشواهد التي تثبت وجود هاتين النظرتين. وأمّا دراسة هذه الأحاديث وتحليلها، وبيان كيفيّة ووجوه الجمع بينها، وكذا التعرّض بالنقد والتحليل للأحاديث التي تجعل الأئمّةعليهم السلام عالمين بجميع الأمور[٥٢]، وكذلك اختلاف المتكلّمين الشيعة فيما بينهم، والذي هو ـ بدوره ـ ناجمٌ عن اختلاف في نفس الروايات والأخبار التاريخيّة[٥٣]، فنحيل القارئ الكريم فيها إلى كتب أهل الفنّ والاختصاص[٥٤].

أ ـ شواهد اعتقاد الأصحاب بأنّهمعليهم السلام يعلمون الغيب

في حديث عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام، قال: «يا عجباً لأقوام يزعمون أنّا نعلم الغيب! ما يعلم الغيب إلا الله عزَّ وجلَّ، لقد همَمْتُ بضرب جاريتي فلانة، فهربَتْ منّي، فما علمْتُ في أيِّ بيوت الدار هي»[٥٥].

والإمامعليه السلام في هذا الحديث، وإنْ كان ينفي علمه بالغيب، إلا أنّ الحديث مع ذلك يبقى مؤشّراً على وجود اعتقادٍ كهذا في ذلك الزمان.

وفي خبر عن أبي بصير قال: «قُلْتُ لأبي عبد اللهعليه السلام: إنّهم [يعني الغلاة] يقولون، قال: وما يقولون؟ قلتُ: يقولون: تَعْلَم قطر المطر، وعدد النجوم، وورق الشجر، ووزن ما في البحر، وعدد التراب، فرفع يده إلى السماء وقال: سبحان الله، سبحان الله، لا واللهِ ما يعلم هذا إلاّ الله»[٥٦].

وفي حديثٍ آخر عن ابن المغيرة قال: «كنتُ عند أبي الحسنعليه السلام، أنا ويحيى بن

عبد الله بن الحسن عليه السلام، فقال يحيى: جُعِلْتُ فداك، إنّهم يزعمون أنّك تعلم الغيب؟ فقال: سبحان الله، سبحان الله، ضَعْ يدك على رأسي، فوالله ما بقيت في جسدي شعرةٌ ولا في رأسي إلاّ قامت، قال: ثمّ قال: لا واللهِ، ما هي إلاّ وراثة عن رسول الله صلى الله عليه وآله»[٥٧].

ومثل هذا الاختلاف نجده في مسألة مدى علم الأئمّة عليهم السلام بالشريعة، ومنشأ علومهم. فعلى سبيل المثال: ورد في رواية أنّ سديراً الصيرفيّ سأل جعفر بن محمّد عليه السلام فقال له: «جُعِلْتُ فداك، إنّ شيعتكم اختلفت فيكم فأكثرت، حتّى قال بعضهم: إنّ الإمام يُنكت في أذنه، وقال آخرون: يوحى إليه، وقال آخرون: يُقْذَف في قلبه، وقال آخرون: يرى في منامه، وقال آخرون: إنّما يُفتي بكتب آبائه، فبأيِّ قولهم آخذ، جُعِلْتُ فداك؟ فقال: لا تأخذ بشيءٍ من قولهم. يا سدير، نحن حجّة الله وأمناؤه على خلقه، حلالُنا من كتاب الله، وحرامُنا منه»[٥٨].

ب ـ شواهد إنكار وتردُّد الأصحاب في علم أهل البيت عليهم السلام بالغيب

صحيحٌ أنّ هناك الكثير من الروايات الدالّة على أنّ لأهل البيت عليهم السلام اطّلاعاً على الغيب يجعلهم عالمين بأحكام الشريعة وغيرها من المواضيع غير الدينيّة، بما فيها أخبار حوادث المستقبل، وأخبار ما كان في الماضي. وهذه الطائفة من الروايات ـ مع قطع النظر عن صحّتها أو عدم صحّتها، وعن نقد ودراسة أحوال رواتها ـ قد تمّ جمعها في المجامع الروائيّة عند الشيعة[٥٩]. وهي ـ بظواهرها ـ تدلّ على ثبوت علمهم بالغيب، وشموليّته، بما لا يَدَع مجالاً للشكّ.

ولكنْ مع ذلك هناك الكثير من الشواهد التاريخيّة والروائيّة التي تحكي عن أنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا ينكرون أو يشكّكون في هذا المعتقد الكلاميّ، ما يجعلنا نشعر بأنّ بعض الفرضيّات الكلاميّة لا يمكن تطبيقها على بعض الروايات والنقولات التاريخيّة. ونشير هنا إلى بعض النماذج لهذه الحالة:

١ـ من جملة الشواهد التاريخيّة ما ورد من أنّ حجر بن عديّ رضي الله عنه لّما علم بعزم ابن ملجم على قتل أمير المؤمنين عليه السلام خرج من المسجد مبادراً، ليمضي إليه عليه السلام، فيخبره

الخبر ويحذّره من القوم... فإنّ هذا الخبر يُشعر بأنّ هذا الصحابيّ الجليل، الذي عُرِف بوفائه الشديد للإمام عليه السلام، كان يفترض مُسْبَقاً أنّ الإمام عليه السلام لم يكن لديه اطّلاع على ما كان يُحاك له[٦٠].

وفي الخبر عن ميثم التمّار ـ وقد كان ممَّنْ يختصّه أمير المؤمنين عليه السلام بسرِّه ـ أنّه لمّا أخبره الإمام عليه السلام بخبر مقتله هو وحجر بن عديّ ومحمد بن أكثم، يقول هذا الصحابيّ الجليل، الذي يذوب عشقاً وإخلاصاً لعليّ عليه السلام: «فشكَكْتُ في نفسي، وقُلْتُ: إنّ عليّاً ليُخبرنا بالغيب، فقُلْتُ له: أَوَكائنٌ ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إي وربِّ الكعبة، كذا عهده إليَّ النبيّ صلى الله عليه وآله...»[٦١].

وما ورد من أنّ مسلم بن عقيل بعث بكتاب إلى أبي عبد الله الحسين عليه السلام يحذّره فيه من المجيء إلى الكوفة، أو أنّ عبد الله بن جعفر، زوج العقيلة زينب، وأحد المقرَّبين إلى الإمام الحسين عليه السلام، وكذلك عبد الله بن عبّاس، والذي كان عالماً بتأويل القرآن، يبعث بكتابٍ إلى الإمام عليه السلام يحذِّره فيه من النزول بكربلاء؛ مخافةَ قتله. كلّ ذلك من الشواهد الدالّة على أنّ هؤلاء جميعاً كان يتصوَّرون أنّ الإمام عليه السلام لا خبر له بما سيجري عليه في مستقبل أيّامه.

٢ـ وعن هشام بن الحكم أنّه قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ما فعل ابن الطيّار؟ قال: قُلْتُ: مات، قال: رحمه الله، ولقّاه نضرةً وسروراً، فقد كان شديد الخصومة عنّا أهل البيت»[٦٢]. وليس المراد من الخصومة في قوله عليه السلام: «شديد الخصومة» هو العداء فقط، بل يشمل النقاشات والمجادلات العلميّة أيضاً. ولكنْ لا يمكن اعتبار المنازعات والمجادلات الداخليّة بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام حول شؤون الأئمّة وصفاتهم من جملة الحالات الشائعة لهذا النزاع.

٣ـ وورد في خبرٍ آخر أنّ الإمام الكاظم عليه السلام أجاب عن سؤالٍ لأحد أصحابه في بعض المسائل الفقهيّة، فلمّا تناهى جوابه هذا إلى سمع أبي بصير، قال لذلك السائل: «أظنُّ صاحبنا [يعني الإمام الكاظم عليه السلام] ما تكامل علمه [أو حكمه]»[٦٣].

ونسب الشيخ المفيد في كتابه «تصحيح اعتقادات الإماميّة» جماعةً من أهل قم (من الشيعة) إلى التقصير؛ لقول بعضهم بأنّ الأئمّة عليهم السلام «كانوا يلتجئون في حكم

الشريعة إلى الرأي والظنون، ويدَّعون مع ذلك أنّهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه».

ولعلّ نقطة الانعطاف التاريخيّة في هذا الخلاف بدأَتْ بعد شهادة الإمام الرضا، وإمامة ابنه حديث السنّ الإمام الجواد. ويصوِّر النوبختي هذا النزاع الفكريّ الذي أدّى إلى تشعُّب الشيعة وانقسامهم إلى فرقٍ بالبيان التالي: «وكان سبب الفرقتين اللّتين ائتمَّتْ إحداهما بأحمد بن موسى، ورجعت الأخرى إلى القول بالوقف، أنّ أبا الحسن الرضا توفّي وابنه محمّد ابن سبع سنين، فاستصبوه واستصغروه، وقالوا: لا يجوز أن يكون الإمام إلاّ بالغاً، ولو جاز أن يأمر الله عزَّ وجلَّ بطاعة غير بالغٍ لجاز أن يكلِّف الله غير بالغ، فإنّه كما لا يعقل أن يحتمل التكليف غيرُ بالغٍ فكذلك لا يفهم القضاء بين الناس، دقيقه وجليله، وغامض الأحكام وشرائع الدين، وجميع ما أتى به النبيّ، وما تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة من أمر دينها ودنياها، طفلٌ غير بالغ، ولو جاز أن يُفْهَم ذلك مَنْ قد نزل عن حدِّ البلوغ درجةً لجاز أن يفهم ذلك طفلٌ في المَهْد والخِرَق، وذلك غير معقول ولا مفهوم ولا متعارف. ثمّ إنّ الذين قالوا بإمامة أبي جعفر محمّد بن عليّ بن موسى اختلفوا في كيفيّة علمه؛ لحداثة سنّه، وكانوا على ضربٍ من الاختلاف، فقال بعضهم لبعضٍ: الإمام لا يكون إلاّ عالماً، وأبو جعفر لم يكن قد بلغ، وأبوه قد توفّي، فكيف عَلِم؟ ومن أين عَلِم؟».

وفي المقام يعرض النوبختيّ لنظريّتين مختلفتين، ويقول ـ بعد عرض النظريّة الأولى ـ: «وقال بعضهم: قبل البلوغ هو إمامٌ، على معنى أنّ الأمر له دون غيره إلى وقت البلوغ، فإنْ بلغ علم، لا من جهة الإلهام والنكْت، ولا المَلَك، ولا لشيءٍ من الوجوه التي ذكرتها الفرقة المتقدّمة؛ لأنّ الوحي منقطعٌ بعد النبيّ بإجماع الأمّة، ولأنّ الإلهام إنّما هو أن يلحقك عند الخاطر والفكر معرفةٌ بشيءٍ كُنْتَ قد تقدَّمَتْ معرفتك به من الأمور النافعة، فذكرْتَه، وذلك لا يُعْلَم به الأحكام وشرائع الدين على كثرة اختلافها وعللها قبل أن يُوقف بالسمع منها على شيء؛ لأنّ أصحّ الناس فكراً، وأوضحهم خاطراً وعقلاً، وأحضرهم توفيقاً، لو فكَّر وهو لا يسمع بأنّ الظهر أربع، والمغرب ثلاث، والغداة ركعتان، ما استخرج ذلك بفكره، ولا عرفه بنظره، ولا

استدلّ عليه بكمال عقله، ولا أدرك ذلك بحضور توفيقه، ولا لحقه علم ذلك من جهة التوفيق أبداً، ولا يُعْقَل أن يعلم ذلك إلاّ بالتوفيق والتعليم، فقد بطل أن يعلم شيئاً من ذلك بالإلهام والتوفيق. لكنْ نقول: إنّه علِم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه، وما ورثه من العلم فيها، وما له فيها من الأصول والفروع.

وبعض هذه الفرقة تجيز القياس في الأحكام للإمام، خاصّةً على الأصول التي في يدَيْه؛ لأنّه معصوم من الخطأ والزلل، فلا يخطئ في القياس، وإنّما صاروا إلى هذه المقالة لضيق الأمر عليهم في علم الإمام وكيفيّة تعليمه؛ إذ هو ليس ببالغٍ عندهم.

وقال بعضهم: الإمام يكون غير بالغ، ولو قلَّتْ سنّه؛ لأنّه حجّة الله، فقد يجوز أن يعلم وإنْ كان صبيّاً، ويجوز عليه الأسباب التي ذُكِرَتْ، من الإلهام والنكْت والرؤيا والمَلَك المحدِّث ورفع المنار والعمود وعرْض الأعمال، كلُّ ذلك جائزٌ عليه وفيه، كما جاز ذلك عن سلفه من حجج الله الماضين...»[٦٤].

ثانياً: اختلاف الأصحاب حول عصمة الأئمّة عليهم السلام

وهذا الموضوع ـ أيضاً ـ كان أحد الموارد المهمّة التي كانت محوراً للنزاع بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام.

يقول الشهيد الثاني رحمه الله في كتابه (حقائق الإيمان): «فإنّ كثيراً منهم [يعني: الشيعة في عصر الأئمّة ومن رووا أخبارهم عليهم السلام] ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنّهم علماء أبرار، يُعْرَف ذلك من تتبّع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشّي رحمه الله جملة مطلعة على ذلك»[٦٥].

وقال السيد مهدي بحر العلوم(١٢١٢هـ) في كتابه في الرجال، عند حديثه عن الفضل بن عبد الملك البقباق، ما نصّه: «وقد تضمّن جرأةً عظيمة من البقباق على الإمام عليه السلام، حيث نسب إليه ما ينافي اعتقاد عصمته، ومن هذا ونحوه قيل: إنّ عصمة الإمام عليه السلام لم تكن ضروريّةً عند السلف. وفيه نظرٌ، والصحيح خلاف ذلك»[٦٦].

ولكنّه عاد في موضع آخر من كتابه، ولدى حديثه عن ابن الجنيد، ليقول: «ما حكاه المفيد رحمه الله عنه من نسبة الأئمّة عليهم السلام إلى القول بالرأي.... ومن هذا يُعْلَم أنّ

القول بالقياس ممّا لم ينفرد به ابن الجنيد من علمائنا، وأنّ له فيه سلفاً من الفضلاء الأعيان، كيونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وغيرهم، فلا يمكن عدّ بطلانه من ضروريّات المذهب في تلك الأزمان»[٦٧].

وقال أبو الحسن الأشعريّ في كتابه (مقالات الإسلاميّين): «واختلفت الروافض [الشيعة] في الرسول عليه الصلاة والسلام: هل يجوز عليه أن يعصي أم لا؟ وهم فرقتان. فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّ الرسول صلى الله عليه وآله جائزٌ عليه أن يعصي الله، وأنّ النبيّ[صلى الله عليه وآله] قد عصى الله في أخذ الفداء يوم بدر، فأمّا الأئمّة فلا يجوز عليهم ذلك؛ لأنّ الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قِبَل الله، والأئمّة لا يُوحَى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهُوا، ولا يغلطوا، وإن جاز على الرسول العصيان، والقائل بهذا القول هشام بن الحكم.

والفرقة الثانية منهم يزعمون أنّه لا يجوز على الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ أن يعصي الله عزَّ وجلَّ، ولا يجوز ذلك على الأئمّة؛ لأنّهم جميعاً حجج الله، وهم معصومون من الزلل...»[٦٨].

وقال في موضعٍ آخر: «وحكى سليمان بن جرير الزيديّ أنّ فرقةً من الإماميّة تزعم أنّ الأمر بعد النبيّ صلى الله عليه وآله إلى عليّ بن أبي طالب... أنّهم لا يُثبتون العصمة لجماعة أهل البيت كما يُثبت أولئك، ولكنّهم يَرْجون ذلك لهم...»[٦٩].

وعلى أيّ حال يمكن استعراض عددٍ من الشواهد التي تنفع لفهم آراء أصحاب الأئمّة عليهم السلام ورواة الأخبار عنهم، ومن كلا الفريقين ـ القائلين بالعصمة والنافين لها على حدٍّ سواء ـ[٧٠].

أ. شواهد قبولهم بثبوت العصمة للأئمّة عليهم السلام

روي عن الأصبغ بن نباتة أنّه كان يقول: «إنّكم [أهل البيت] بمنزلتهم، غير أنّكم لستم بأنبياء»[٧١]. وعن سلمان أنّه خطب فقال: «فإنّ عند عليٍّ عليه السلام علم المنايا وعلم الوصايا وفصل الخطاب على منهاج هارون... فعليكم بآل محمّد؛ فإنّهم القادة إلى الجنّة والدعاة إليها إلى يوم القيامة»[٧٢].

ونقل ما هو شبيهٌ بهذا الكلام عن أبي ذرّ، حيث قال: «فعليكم بكتاب الله والشيخ عليّ بن أبي طالب، فإنّي سمعْتُ رسول اللهﷺ وهو يقول: عليٌّ أوّل مَنْ آمن بي وصدّقني، وهو أوّل مَنْ يصافحني يوم القيامة، وهو الصدّيق الأكبر، وهو الفارق بعدي، يفرق بين الحقّ والباطل... إنّما مثل أهل بيتي في هذه الأمّة مثل سفينة نوح في لجّة البحر...الخبر»[٧٣].

وقال قنبر في عليّعليه السلام: «أنا مولى صالح المؤمنين، ووارث النبيّين، وخير الوصيّين، وأكبر المسلمين، ويعسوب المؤمنين، ونور المجاهدين، ورئيس البكّائين، وزين العابدين، وسراج الماضين، وضوء القائمين، وأفضل القانتين، ولسان رسول ربّ العالمين، وأوّل المؤمنين من آل ياسين، المؤيَّد بجبريل الأمين، والمنصور بميكائيل المتين...»[٧٤].

وهذه الشواهد كلّها تحكي عن عصمة أهل البيتعليهم السلام بشكلٍ عامّ، ولا سيَّما أمير المؤمنينعليه السلام، وأنّهمعليهم السلام فصل الخطاب. أضِفْ إلى ذلك أنّ هناك العديد من الروايات التاريخيّة والحديثيّة في باب اعتقاد أصحاب الأئمّةعليهم السلام بكونهم مفترضي الطاعة، وتسليمهم التامّ لهم.

ويمكن أن يُشار في هذا المجال إلى شواهد عدّة تحكي قول محمّد بن أبي بكر بالعصمة في أمير المؤمنينعليه السلام[٧٥]، وقول أبي خالد الكابليّ بها في الإمام السجّادعليه السلام[٧٦]، وكذلك حمران بن أعين ومؤمن الطاق في الباقرعليه السلام[٧٧]، وكلّ من زرارة بن أعين[٧٨]، وهشام بن الحكم[٧٩]، وحنان بن سدير[٨٠]، وسليمان بن خالد[٨١] البربريّ[٨٢]، وخالد البجليّ[٨٣]، ومنصور بن حازم[٨٤]، والحسن بن زياد[٨٥]، وعيسى بن السريّ[٨٦]، وسعيد الأعرج[٨٧]، وغيرهم[٨٨]، في حقّ الإمام الصادقعليه السلام، وصولاً إلى الإمام الهاديعليه السلام.

وكان جابر بن يزيد الجعفيّ يقول: «حدَّثني وصيّ الأوصياء ووارث علم الأنبياء محمّد بن عليّعليه السلام»، حتّى وصفه الناس لأجل ذلك باضطراب الحال[٨٩].

وكان المعلّى بن خنيس ـ أيضاً ـ يعدّ الأئمّةعليهم السلام أمناء الله في أرضه[٩٠].

وينقل النجاشيّ عن أبان بن تغلب، وقد سأله «شابٌّ فقال: يا أبا سعيد، أخبرني

كم شهد مع عليّ بن أبي طالب عليه السلام من أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله؟ قال: فقال له أبان: كأنّك تريد أن تعرف فضل عليّ[عليه السلام] بمَنْ تبعه من أصحاب رسول الله[صلى الله عليه وآله]؟ قال: فقال الرجل: هو ذاك. فقال: واللهِ ما عرفنا فضلهم إلاّ باتّباعهم إيّاه.... الشيعة الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أخذوا بقول عليّ عليه السلام، وإذا اختلف الناس عن عليّ أخذوا بقول جعفر بن محمّد عليه السلام»[٩١].

كما ورد في عددٍ من الأخبار ـ أيضاً ـ أنّ بعض أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا يعرضون عليهم دينهم ومعتقداتهم الكلاميّة[٩٢]، وكانوا يقبلون ضمانتهم لهم بدخول الجنّة[٩٣]، بل كانوا لا يتردَّدون في الأخذ بأخبار المغيَّبات منهم عليهم السلام[٩٤]. وكلّ ذلك يحكي عن نوعٍ من العصمة كانوا يقولون بها للأئمّة عليهم السلام، ولا سيَّما في مجال فهم الشريعة وأحكامها.

ولكنْ، ومع كلّ تلك الشواهد، هناك شواهد أخرى ـ أيضاً ـ تحكي عن وجود تحفُّظاتٍ لدى بعض الأصحاب في هذا الموضوع، نعرض لها في ما يلي:

ب ـ شواهد عدم اعتنائهم بإثبات العصمة لهم عليهم السلام

بناءً على ما رواه الكشّيّ في رجاله فإنّ خزيمة بن ثابت لم يزَلْ يتردّد في القتال في صفّين حتّى قُتِل عمّار، فلمّا قُتِل عمّار سلَّ سيفه[٩٥]. والمغزى الذي يريد هذا الكلام أن يوصله هو أنّ خزيمة كان يرى أنّ المعيار في معرفة وتشخيص جبهة الحقّ كان وجود عمّار فيها، وليس قيادة عليٍّ عليه السلام لها.

وفي كلام عن ابن عبّاس أنّه قال: «فما بال هؤلاء القوم [يعني آل محمّد صلى الله عليه وآله] يفتخرون علينا، يقولون إنّهم أعلم منّا؟!»[٩٦]. وهو ـ دون شكٍّ ـ يحكي عن ذلك الأمر أيضاً. وقال نعيم بن دجاجة لأمير المؤمنين عليه السلام: «أما واللهِ، إنّ المقام معك لذلٌّ، وإنّ فراقك لكفرٌ»[٩٧]. وقال سفيان بن ليلى الهمديّ ـ وكان من أصحاب الإمام الحسن المجتبى عليه السلام ـ للإمام الحسن: «السلام عليك ما مذلَّ المؤمنين». وهي كلمات ـ ولا شكَّ ـ مهينةٌ في حقّ هذا الإمام المظلوم عليه السلام[٩٨].

ورُوي عن زرارة أنّه قال: «رحم الله أبا جعفر، وأمّا جعفر فإنّ في قلبي عليه

لفتة». ورُوي ـ أيضاً ـ أنّه قال: «وصاحبكم هذا [يعني الإمام الصادق‰] ليس له بصيرةٌ بكلام الرجال». ونقل عنه أنّه عندما سمع جواب أبي عبد الله الصادق‰، في مسألةٍ نقلها الحكم بين عُتيبة عن أبيه الباقر‰، إذ قال‰: «ما قال أبي هذا قطّ، كذب الحَكَم على أبي»، خرج وهو يقول: ما أرى الحَكَم كذب على أبيه[٩٩].

وكذلك نُسِب إلى أبي بصير قوله: «أظنّ صاحبنا [يعني الإمام الكاظم‰] ما تكامل علمه»، أو أنّه كان يقول: «ما أظنّ صاحبنا تناهى حلمه بعد»، أو «أما إنّ صاحبكم لو ظفر بها [يعني الدنيا] لاستأثر بها»[١٠٠].

وفي هذا المجال يمكن أن يُذكر ـ أيضاً ـ مخالفات الأصحاب للأئمّة‰ في بعض الأفكار والمعتقدات الكلاميّة، كأبواب الجسمانيّة، والشيئيّة، ووجه الله، وقدرته. وكذلك يمكن التمثيل ـ أيضاً ـ بمخالفات كلٌّ من زرارة ومحمّد بن مسلم ومؤمن الطاق وهشام بن الحكم وهشام بن سالم وآخرين[١٠١].

ويمكن التمثيل أيضاً باختلافات الأصحاب فيما بينهم في بعض الأبواب الأخرى، والتي كانت تنتهي بالرجوع إلى الأئمّة‰ وسؤالهم.

فعن الإمام الجواد‰ ـ وقد سُئِل عن الصلاة خلف أصحاب هشام بن الحكم ـ أنّه قال: «يأبى عليك عليّ بن حديد، قُلْتُ: فآخذ بقوله؟ قال: نعم»[١٠٢].

وعن الإمام الصادق‰ أنّه قال: «ولكنّ حجر بن زائدة وعامر بن جذاعة أتياني فشتماه عندي، فقُلْتُ لهما: لا تفعلا؛ فإنّي أهواه، فلم يقبلا»[١٠٣].

وفي السياق عينه، يمكن الإشارة ـ أيضاً ـ إلى اعتراض بعض الأصحاب على عمل الأئمّة. فقد اعترض البقباق على الإمام الصادق‰ قائلاً له: «قد واللهِ عاقبْتَ حريزاً بأعظم ممّا صنع»، وحريز هذا ـ طبقاً لما ينقل الكشي ـ نقل عنه يونس بن عبد الرحمن فقهاً كثيراً[١٠٤].

وكذلك اعتراض عبّاد بن صهيب وسفيان الثوريّ على الإمام الصادق‰ على خلفيّة ارتداء الإمام‰ لباساً فاخراً[١٠٥].

أو اعتراض أبي عون الأبرش وتعجُّب الفضل بن الحارث في خروج أبي محمّد الحسن العسكريّ‰ في جنازة أبيه وقد شقّ قميصه[١٠٦].

أو مخالفة الفضل بن شاذان لبعض أفعال الإمام الحسن العسكريّ‏عليه السلام ووكلائه، حتّى قال الإمام‏عليه السلام ـ في ما روى الكشّي ـ: «هذا الفضل بن شاذان ما لنا وله؟... كلّما كتبنا عليهم كتاباً اعترض علينا في ذلك...». كما نُقل عنه أنّه كان يمنع الناس من دفع الخمس والزكاة إلى وكيل الإمام‏عليه السلام[١٠٧].

ومع كلّ هذه الشواهد التي ذكرناها فإنّ مراجعة كتب الرجال تعطي أنّه وبالرغم من أنّ كثيراً من الأصحاب كانوا يخالفون الأئمّة‏عليهم السلام في بعض المجالات، إلاّ أنّهم مع ذلك كانوا يتعاملون مع آراء الأئمّة وأقوالهم في مجال تفسير الشريعة، وبالأخصّ في المجال الفقهيّ، على أساس أنّها على جانب من العصمة. نعم، نظرة العصمة هذه إلى أقوالهم‏عليهم السلام كانت بشكلٍ محدود إلى زمان الإمامين الباقر والصادق‏عليهما السلام. ولكنْ بعد الذي بيَّنه هذا الإمامان من خصائص الإمام ومقام الإمامة تغيّرت نظرة الأصحاب إلى أقوال الأئمة‏عليهم السلام، وتحوَّلت إلى نظرةٍ أخرى. ومن هنا كان أكثرهم بعد الإمام الرضا‏عليه السلام قائلين بعصمتهم‏عليهم السلام.

والجدير بالذكر أنّ بعض الروايات التاريخيّة والروائيّة دلَّتْ على أنّ أمير المؤمنين‏عليه السلام، هو نفسه، لم يكن يرى نفسه ـ في بعض الأمور ـ فوق أن يُخْطئ.

ولا يخفى أنّ نقد ودراسة هذه الأخبار، أو توجيهها والجمع بينها وبين سائر الروايات، وكذلك تطبيق بعض الفرضيّات الكلاميّة مع بعض الروايات التاريخيّة والروائيّة، خارجة عن عهدة مؤلّف هذا الكتاب، وعن طاقته. وكما أشرنا في مستهلّ هذا الكتاب فهو ليس معدّاً إلاّ لتناول الروايات والنقولات التاريخيّة الواردة في جذور وقوع الاختلاف والانقسام بين الشيعة.

٣ـ المنازعات الداخليّة بين الأصحاب، وموقف الأئمّة منها

طبقاً لما نقله المؤرِّخون في علم معرفة الفرق فإنّ إطلاق بعض الألقاب على فرق الشيعة، نظير: الرافضة، والممطورة، والحماريّة، وكذلك توجيه الاتّهامات لبعض أصحاب الأئمّة‏عليهم السلام بالتشبيه والتجسيم لله تعالى، إنّما بدأ على أيدي فرق الشيعة أنفسهم. وقد أشَرْنا في محلّه إلى الدور البارز والمصيريّ الذي لعبته المنافسات

والخصومات السياسيّة، وتدخّلات الحكّام في العصرين الأمويّ والعبّاسيّ، في إيجاد وبلورة الخلاف الداخليّ الشيعيّ. ومن الطبيعيّ جداً، في فرقةٍ تعيش في أجواء من الخوف والتقيّة والسجن والقتل والفرار، ولا تتمكّن من الاتّصال بقياداتها، إلاّ بعد دفع ضريبةٍ مرتفعة من الدماء، من الطبيعيّ جداً في ظلّ هذه الأجواء العصيبة أن يكون انقسامهم وتشعّبهم واختلافهم بدرجةٍ أكبر. نعم، لا ينبغي لنا أن نرجع كافّة الاختلافات الداخليّة والنزاعات الشديدة التي كانت تحدث بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام وفي داخل الفرق الشيعيّة إلى عوامل خارجيّة. فقد نقل النوبختيّ ـ أحد أشهر المؤلّفين في الفرق من الشيعة ـ أنّ كلّ واحدةٍ من فرق الشيعة المختلفة، أو من الفرق المنسوبة إلى الشيعة، كانت تعدّ الفرق الشيعيّة الأخرى المخالفة لها ـ أيضاً ـ فرقاً كافرة ومشركةً ومهدورة الدم، بل كانت تفتي ـ أحياناً ـ بوجوب اغتيال أتباعها، وخنقهم، ومصادرة أموالهم(١٠٨).

وعلى هذا الأساس ليس غريباً أن يقول الشهرستانيّ: «بين الأخباريّة منهم والكلاميّة سيفٌ وتكفير، وكذلك بين التفضيليّة والوعيديّة قتالٌ وتضليل»(١٠٩).

ونشير هنا إلى جانبٍ من هذه الخلافات التاريخيّة، مع ذكر مصادرها، على لسان أحد الباحثين، يقول: «أدّت الخلافات المذهبيّة حول المسائل الكلاميّة إلى ظهور الفرق والمجموعات المختلفة، كما أفضَتْ إلى احتدام الأبحاث الحادّة بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام(١١٠). وقد كان لكلّ واحد من كبار أصحاب الأئمّة عليهم السلام فرقته الخاصّة والمستقلّة(١١١)، ووجدنا أحياناً أنّ كلّ واحدة من هذه الفرق كانت تكفّر الفرق الأُخرى(١١٢)، كما ألّف أتباع كلٌّ منها كتباً تحيَّزوا فيها لآرائهم، ودافعوا عنها، وردّوا على آراء وأفكار الفرق الأخرى(١١٣). والغريب أن نجد ـ أحياناً ـ أبناء الفرقة الواحدة يختلفون في كافّة الأصول الفكريّة، باستثناء القبول بإمامة الأئمّة عليهم السلام وقيادتهم وثبوت الرئاسة الدينيّة لهم(١١٤). وإثْرَ ذلك اشتغل كثيرٌ من الشيعة ممَّنْ أحاطوا بالأئمّة عليهم السلام بسماع الأخبار منهم، ونقلها عنهم، نائين بأنفسهم عن المناقشات والمناظرات الكلاميّة، ولم تكُنْ نظرتهم إلى متكلّمي الشيعة نظرةً إيجابيّة(١١٥). وكان المتكلّمون الذين امتدحهم الأئمّة عليهم السلام وشجَّعوهم على المضيّ في مناظراتهم

الكلاميّة يعانون من هؤلاء، فكان الأئمّة عليهم السلام يصبّرونهم ويخفّفون عنهم[116]. وكانوا يحثّونهم على الرفق بهم؛ لأنّ كلامهم يدقّ عليهم ويخفى عنهم[117]. وكان المحدّثون من أهل قم يتشدّدون في حقّ المتكلّمين[118]. وكان بعضهم يضع الكثير من الروايات في الذمّ والطعن على المتكلّمين وعلماء الكلام، وينسبونها إلى الأئمّة عليهم السلام[119]، كما دوّنوا كتباً في هذا المجال[120]. ومن ناحيةٍ أخرى كان الأئمّة عليهم السلام يحيلون شيعتهم ويرجعونهم إلى هؤلاء المتكلّمين وكتبهم[121]، بل كانوا يحثّون القمّيّين أيضاً على احترام هؤلاء المتكلّمين ومحبّتهم، بالرغم ممّا كان من العداوة التي كان يكنّها لهم محدّثوهم»[122].

وقد ورد في الخبر عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، عن سليمان بن جعفر الجعفريّ، قال: «سألْتُ أبا الحسن الرضا عليه السلام عن هشام بن الحكم؟ قال: فقال لي: رحمه الله، كان عبداً ناصحاً، أُوذي من قِبَل أصحابه؛ حَسَداً منهم له»[123].

وعنه عليه السلام في موضعٍ آخر أنّه طيَّب خاطر جمعٍ ممَّنْ عُرِفوا بحبِّهم ليونس، إزاء تكفير بعض الأصحاب لهم، وأخبرهم بأنّهم من الناجين[124].

ونلاحظ هنا أنّ الإمام الرضا عليه السلام لا يرى انفصال يونس وهشام عنه، ولا يعدّ آراءهما مخالفةً لتعاليم أهل البيت عليهم السلام. ولكنْ يبدو أنّ بعض أصحاب هذا الإمام المعصوم عليه السلام كان لهم مع هشام تصرُّف آخر مغاير تماماً.

فقد ورد أنّه «اجتمع ابن سالم (هشام) وهشام بن الحكم وجميل بن درّاج وعبد الرحمن بن الحجّاج ومحمد بن حمران وسعيد بن غزوان ونحو من خمسة عشر من أصحابنا، فسألوا هشام بن الحكم أن يناظر هشام بن سالم في ما اختلفوا فيه من التوحيد وصفة الله عزَّ وجلَّ، وعن غير ذلك، لينظروا أيّهما أقوى حجّةً، فرضي هشام بن سالم أن يتكلَّم عند محمد ابن عمير، ورضي هشام بن الحكم أن يتكلّم عند محمد بن هشام، فتكالما، وساقا ما جرى بينهما. وقال: قال عبد الرحمن بن الحجّاج لهشام بن الحكم: كفرْتَ ـ واللهِ ـ بالله العظيم وألحَدْتَ فيه، ويحك! ما قدرت أن تشبِّه كلام ربّك إلاّ العود يُضْرَب به؟!»[125].

ومع أنّه لا بُعْد في أن يُقال بأنّ بعض هذه الخلافات يشكّل حصيلةً لحالة التنوّع

والتعدّديّة الفكريّة التي تعمَّد الأئمّة عليهم السلام إيجادها وإرساءها بين الأصحاب من خلال ترك المجال لهم لاختيار آرائهم بحرّيّة تامّة، ومن خلال القول باجتهادهم ورشدهم الفكريّ وإحالة الناس عليهم، إلاّ أنّه من الواضح أنّ بعض تصرّفاتهم لم تقع في موقع الرضا والقبول منهم عليهم السلام؛ وذلك نظراً لما جرّته على الشيعة من تداعيات مضرّة، وبالأخصّ تلك النزاعات التي كانت توجب التطاول من المخالفين لأهل البيت وشيعتهم عليهم، بل كانوا على الدوام ينصحون أصحابهم بالقول: «كونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً».

نعم، لو صحَّتْ هذه الروايات، وأنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا ـ ولأدنى الأسباب ـ يتَّهمون الطرف المقابل لهم بالخروج عن الدين، لما كان غريباً أن يعمد المؤرِّخون ونقلة الأخبار من غير الشيعة، وبعد اطّلاعهم على كلّ هذه الخلافات ـ والتي استطاع أئمّتنا عليهم السلام بحكمتهم وذكائهم أن يرفعوا معظمها ـ، أن يعمدوا إلى تضخيمها والمبالغة في تصويرها، وصولاً إلى نسبة بعض الفرق إلى الشيعة، كالزراريّة والهشاميّة والنعمانيّة [وبتعبيرهم الشيطانيّة].

٤ـ دعاوى المهدويّة، والرجعة، وعدم الموت، في حقّ الأئمّة

يعدّ موضوع المهدويّة، بمعنى ظهور وقيام رجلٍ من ذرّيّة النبيّ صلى الله عليه وآله اسمه «المهديّ»، من المواضيع القديمة العهد، والتي كان ظهورها على الساحة الإسلاميّة في مرحلةٍ سابقة على تشكُّل الفرق الشيعيّة[١٢٦]. وينشأ هذا الاعتقاد ـ الذي عمّ الإيمان به معظم الفرق الإسلاميّة ـ من أحاديث كثيرة واردة عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله في باب ظهور المهديّ الموعود. كما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، في الفترة الزمنيّة الممتدّة التي عاشوا فيها، أخبارٌ كثيرة تعرّضوا فيها لبيان مواصفات وخصائص زمان الظهور، فأوضحوا بذلك كثيراً من الجوانب المرتبطة بهذا الموضوع.

غير أنّ هذا الوضوح لم يصِلْ إلى الحدّ الذي يقطع الطريق ويسدّ الأبواب في وجه أيِّ افتراء وادّعاء، ما جعل الخلاف حول تعيين مصداق المهديّ الموعود خلافاً قديماً جدّاً، بدأ منذ القرون الأولى، وتتابع واستمرّ حتى العصور اللاحقة. فكان

كثيرٌ من الأشخاص على مرّ التاريخ، وفي سياق الترويج لأنفسهم، يدّعون المهدويّة لهم، بمناسبةٍ وغير مناسبة، وكان بعضُهم ـ أيضاً ـ يدّعيها لأفرادٍ من أهل البيت عليهم السلام.

ومن أهمّ مواصفات هذا الإمام المنجي وأهدافه البارزة، والمتَّفق عليها، والتي ورد ذكرها في الأحاديث النبويّة، وتعرَّض الأئمّة عليهم السلام لبيانها وتفصيلها: القيام وتشكيل الدولة الإسلاميّة، وتخليص الناس من ظلم الظالمين وجورهم.

وعلى العموم فإنّ البحث عن دعاوى المهدويّة المطروحة وتحليلها أمرٌ خارج عن سياق أهداف هذا الكتاب.

إلا أنّه، وبالرجوع إلى الدراسات التاريخيّة التي تحكي عن ظهور بعض المدّعين للمهدويّة، وأيضاً عن إقبال بعض الناس عليهم، في أواخر القرن الأوّل، يتّضح لنا أنّ هذا الفكر، وهذا الانتظار، قد استطاع أن يَثبت وأن يكرِّس نفسه في الأذهان منذ ذلك الزمن.

ومن هنا، ومع وجود هذه الذهنيّة، كان الشيعة، أكثر من غيرهم، يعيشون ـ في كلّ زمان ـ حالة الأمل والانتظار لأن يكون خروج وقيام المهديّ الموعود والقائم المنتظر عجل الله فرجه من آل محمّد صلى الله عليه وآله في حياتهم، وفي الزمان الذي يعيشون فيه؛ ليخلّصهم من أنواع الشدائد والتضييق والضغوطات السياسيّة التي كانت تُمارَس عليهم، وليقضي على الأنظمة والحكومات الفاسدة التي كانت تسومهم سوء العذاب.

ولا نرتاب هنا في أنّ كثيراً من دعاوى المهدويّة التي شاهدناها على مرّ التاريخ كانت تخفي في سريرتها أهدافاً وأغراضاً شخصيّةً وماديّةً، ويطمح أصحابها إلى الوصول من خلالها إلى مناصب أو مكتسبات سياسيّة، إلاّ أنّه لا يسعنا أن ننكر ـ أيضاً ـ أنّ ما يقف وراء كثيرٍ منها إنّما هو هذا التيّار الهادر المشتاق إلى وجود المهديّ، على خلفيّة طلبهم الحثيث للنجاة من ضنك الأزمات التي كانوا يعيشونها، ما كان يحرِّكهم نحو تطبيق هذا العنوان بغير علمٍ على أشخاص مختلفين.

ويمكن لنا أن نبرّئ كثيراً من الدعاوى ـ الجاهلة وغير الواعية ـ التي أثبتت المهدويّة للأئمّة عليهم السلام أو لآخرين من ذرّيّة النبيّ صلى الله عليه وآله وأن ننزِّهها من أنفاس التحامل والنوايا السيّئة. وكانت ذهنيّة الانتظار هذه هي ما يدفع ببعضهم، بعد وفاة أيّ إمام،

إلى إنكار موته وعدم التصديق به؛ لأنّ على القائم ـ في عرفهم ـ أن يتمّ رسالته قبل موته، ما يعني أنّه لا يموت قبل أن يملأ الأرض قسطاً وعَدْلاً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً. فكان هؤلاء ـ إثر ذلك ـ بين مَنْ ينكر موت ذلك الإمام، وبين مَنْ يقول بأنّه ـ على الأقلّ ـ سيرجع بعد موته إلى هذه الدنيا؛ ليتمّ وظيفته، وهي القيام بالسيف.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ دعاوى المهدويّة في حقّ أفراد من ذرّيّة النبيّ، وأهمُّ من ذلك تطبيق عنوان «القائم» على كلّ واحدٍ من أئمّة أهل البيت، وما كان يتبع ذلك من إنكار موتهم، أو الاعتقاد برجعتهم، هي ـ بشكلٍ عامّ ـ إمّا ناشئة من الضغوطات السياسيّة التي كانت تُمارَس عليهم، وإمّا من توقّعات وملاحظات سياسيّة معيَّنة حتّمت عليهم ذلك، وأحياناً من أصول كلاميّة مفروضة تسالموا عليها. وبإجراء دراسةٍ في تاريخ بعض الفرق، من قبيل: السبئيّة والكيسانيّة والناووسيّة والإسماعيليّة والواقفيّة، وبعض تشعُّبات العلويّين في عصر أهل البيت، يتّضح لنا أنّ أوّل ما ادّعته تلك الفرق، والنقاط المفصليّة التي أدَّتْ إلى ظهورها، كان عبارة عن هذه العقيدة المشار إليها[١٢٧].

وإنّ نظرةً إلى ما ذكره النوبختيّ والأشعريّ في كتابَيْهما: فرق الشيعة، والمقالات والفرق، وكذلك الأخبار المتفرِّقة التي ذكرها الكشّي في كتاب الرجال، حول ظهور الفرق الشيعيّة ومعتقداتها، كلُّ ذلك يشير بوضوحٍ إلى ما ذكرناه.

ونغضّ الطرف هنا عن الأخبار المنسوبة إلى ابن سبأ، وكذا عن دعاوى مؤسِّسي الكيسانيّة، أو دعوى المهدويّة في محمّد بن الحنفيّة. ونوجِّه دفّة البحث نحو التعرّف ـ إجمالاً وبشكلٍ عامّ ـ على هذه الدعاوى.

فبناءً على ما ذكره النوبختيّ أنّه بعد وفاة الإمام أبي جعفر الباقر قالت فرقةٌ بإمامة محمّد النفس الزكيّة، وزعموا أنّه القائم المهديّ، وذهبت فرقة أخرى إلى الاعتقاد بمهدويّة الإمام نفسه[١٢٨].

وفي خبرٍ عن أبي جعفر الباقر يقول له الراوي: إنّ شيعتك بالعراق كثيرة، والله ما في أهل بيتك مثلك، فكيف لا تخرج؟ فقال له الإمام: «...إي والله، ما أنا بصاحبكم [يعني المهديّ]»[١٢٩].

ولمّا توفّي أبو عبد الله جعفر بن محمّد عليه السلام قالت فرقة بأنّ جعفر بن محمّد حيّ، لم يمت ولا يموت، حتّى يظهر ويلي أمر الناس، وهو القائم المهديّ. واستندوا في ذلك إلى روايات زعموها[١٣٠].

وقد ذُكِر في سبب ذلك ـ أيضاً ـ علّة أخرى، وهي أنّه مع بدء إمامته عليه السلام انتفض جمعٌ كبير ضدّ الحكومة الجائرة لبني أميّة، وكان المجتمع الإسلاميّ ـ آنذاك ـ في انتظار ثورة عظيمة عارمة، وحيث إنّ الإمام الصادق عليه السلام في ذلك الزمان كان ـ بحسب اعتقاد جميع الشيعة ـ أهمّ وأبرز مَنْ بقي من ذرّيّة النبيّ صلى الله عليه وآله[١٣١]، فقد كان الجميع في انتظار أن يبادر هو عليه السلام للقيام بهم لأخذ الحكم، وأن يُقدم على ما يخوّله الاضطلاع بدوره السياسيّ[١٣٢]. وفي ظلّ هذه الأجواء كان من الطبيعيّ بالنسبة إلى بعضهم ـ مهما بلغوا من القلّة، وإلى حدّ أن لا يُعْبَأ بهم ـ، ممَّنْ لا معرفة لهم بالإمام ووظائفه، أو ممَّنْ كانوا يعيشون مع أوهامهم وتخيُّلاتهم، كان من الطبيعيّ أن يدَّعي هؤلاء بعد وفاة الإمام عليه السلام أنّه لم يمت ولا يموت، وأنّهم بانتظار ظهوره مجدَّداً، وأنّه هو القائم المهديّ.

وبعد شهادة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام اتَّضحت نتيجة هذا الفكر أكثر فأكثر، حيث كان سبباً لظهور فرقة باسم «الواقفيّة».

وبعد وفاة الأئمّة الثلاثة الذين أتَوْا بعد الإمام الكاظم عليه السلام لا نشاهد ظهوراً لمثل هذا الادّعاء في حقّهم، كما كان في حقّ مَنْ سبقهم من الأئمّة عليهم السلام. ولكنْ طبقاً لبعض الأخبار فإنّه بعد وفاة الإمام الهادي عليه السلام قالت فرقةٌ من أصحابه بإمامة ابنه محمّد، وقد كان توفّي في حياة أبيه بسُرَّ مَنْ رأى، وزعموا أنّه حيٌّ لم يمت، واعتلّوا في ذلك بأنّ أباه أشار عليهم وأعلمهم أنّه الإمام من بعده، والإمام لا يجوز عليه الكذب، ولا يجوز البداء فيه، فهو وإنْ كانت ظهرت وفاته في حياة أبيه فإنّه لم يمت في الحقيقة، ولكنَّ أباه خاف عليه فغيَّبه[١٣٣].

وبعد وفاة الإمام الحسن العسكريّ قالت فرقتان ـ أيضاً ـ بمثل هذا القول، فادَّعت إحداهما أنّ الحسن بن عليّ عليه السلام لم يمت، وإنّما غاب، وهو القائم، ولا يجوز أن يموت الإمام ولا ولد له ولا خلف معروف ظاهر؛ لأنّ الأرض لا تخلو من إمامٍ. وقالت الفرقة الثانية: إنّ الحسن بن عليّ عليه السلام مات، وعاش بعد موته، وهو القائمُ المهديّ.

الهوامش

(١) ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار هنا هو أنّ الشعار الذي رفعه زيد كان نفس شعار النبيّ، وهو «يا منصور أمت»، انظر: نعمة الله صفري فروشاني، نقش تقيه در استنباط (دور التقية في الاستنباط): ٢٤٦. ويؤيِّد ما ذكرناه من عموم ثورته وعدم اختصاصها بالشيعة والعلويين ما نقله التاريخ من مشاركة عدد من فقهاء أهل السنة وعلمائهم في هذه الحركة. وانضمام أتباع عدد من الفرق، كالمعتزلة والمرجئة، بل وحتى الخوارج، إليها. وراجع لتفصيل ذلك: رسول جعفريان، تاريخ سياسي إسلام (التاريخ السياسي للإسلام) ٢: ٦٨، فما بعدها.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٣٤٩؛ رجال الكشي: ٤٢٧؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٦٦.

(٣) النوبختي، فرق الشيعة: ٦٢. وانظر في مخالفة النفس الزكية والمنازعات بينه وبين الإمام الصادق: الكليني، أصول الكافي: ١: ٣٥٨؛ ٢: ١٥٥؛ ٣: ٥٠٧؛ ٨: ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ الصفار، بصائر الدرجات: ١٥٦، ١٦٠؛ والإربلي ، كشف الغمة ٢: ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

(٤) الإربلي، كشف الغمة ٢: ٣٨٢ ـ ٣٨٥. وقد نقل الكليني في أصول الكافي كلاماً جرى بين صاحب هذا القيام وبين الإمام الصادق، أجد من المناسب نقله في المقام، قال: «فظهر محمد بن عبد الله عند ذلك، ودعا الناس إلى بيعته، قال: فكنت ثالث ثلاثة بايعوه، واستوثق الناس لبيعته، ولم يختلف عليه قرشي ولا أنصاري ولا عربي.. قال: فوالله ما لبثنا أن أتي بأبي عبد الله، حتى أوقف بين يديه. فقال له عيسى بن زيد: أسلِم تَسلَم. فقال له أبو عبد الله: أحدثت نبوّة بعد محمد؟ (كان النبي يكتب في رسائله إلى سلاطين الكفر: أسلِم تَسلَم) فقال له محمد: لا، ولكن بايع تأمن على نفسك ومالك وولدك، ولا تكلفن حرباً. فقال له أبو عبد الله: ما في حرب ولا قتال، ولقد تقدمت إلى أبيك وحذرته الذي حاق به، ولكن لا ينفع حذر من قدر. يا بن أخي، عليك بالشباب، ودَع عنك الشيوخ، فقال له محمد: ما أقرب بيني وبينك في السن، فقال له أبو عبد الله: إني لم أعازك ولم أجئ لأتقدَّم عليك في الذي أنت فيه. فقال له محمد: لا والله، لا بدَّ من أن تبايع. فقال له أبو عبد الله: ما في ـ يا بن أخي ـ طلب ولا حرب، وإني لأريد الخروج إلى البادية فيصدّني ذلك، ويثقل علي، حتى تكلمني في ذلك الأهل غير مرة، ولا يمنعني منه إلا الضعف، والله والرحم أن تدبر عنا ونشقى بك. فقال له: يا أبا عبد الله، قد والله مات أبو الدوانيق ـ يعني أبا جعفر ـ. فقال له أبو عبد الله: وما تصنع بي وقد مات؟ قال: أريد الجمال بك، قال: ما إلى ما تريد سبيل، لا والله، ما مات أبو الدوانيق إلا أن يكون مات موت النوم. قال: والله، لتبايعني طائعاً أو مكرهاً، ولا تحمد في بيعتك، فأبى عليه إباء شديداً، وأمر إلى الحبس...». (الكافي ١: ٣٥٨ ـ ٣٦٦، كتاب الحجة).

(٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢: ٣٢.

(٦) ابن الطقطقي، الفخري: ٣٠٤؛ عزيز الله العطاردي، مسند الإمام الكاظم ١: ١١٥، ١٢٧. وقد ورد في خبر آخر حديث عن تجسس أحد علماء الزيدية على أحد العلويين، راجع: جاسم حسين، التاريخ السياسي لغيبة الإمام الثاني عشر: ٧٠.

(٧) انظر: المجلسي، بحار الانوار ٣٧: ٣٤. وبعد أن بيَّن آراء الزيديّة ومعتقداتهم، ونقل بعض الأحاديث الواردة في ذمهم، كتب العلامة المجلسي يقول: «كتب أخبارنا مشحونة بالأخبار الدالة على كفر الزيدية». ولكنه اكتفى هناك بنقل ثلاثة فقط من هذه الأخبار والروايات. وللاطلاع على

كيفيّة تعامل معظم أهل البيت، ولا سيَّما الإمام الصادق، مع الزيديّة انظر: رجال الكشي، تحت أرقام ٤٠٩ ـ ٤١٢، ٨٠٤، ٨٧٣، ٨٧٤. وللوقوف على احتجاج أصحاب الأئمة عليهم انظر: المصدر نفسه، تحت أرقام ٤١٨، ٤٢٠، ٧٧٤. وفي ما يتعلق بشدة تعامل الإمام الصادق مع بعض الزيدية انظر: المصدر نفسه، تحت رقم ٨٠٤. وراجع في منع الأئمة عن الاتصال بالزيدية: المصدر نفسه، تحت رقم ٦٤٩. وقد أورد الكليني في المجلد الأول من كتابه أصول الكافي، في كتاب الحجة، باباً بعنوان «باب في مَن عرف الحق من أهل البيت ومَن أنكر»، وقد أورد فيه بعض الروايات التي تضمَّنت أن عذاب الجاحد منهم لأهل البيت أشد وأكبر من عذاب الجاحدين من غيرهم. وورد في كتاب الغيبة للنعماني رواية عن الأئمة جاء فيها أن مَن زعم أنه إمام وليس بإمام فهو في النار، وإن كان علوياً فاطمياً. ونقل في هذا الكتاب ـ أيضاً ـ قول الإمام الصادق: «مَن خرج يدعو الناس وفيهم مَن هو أفضل منه فهو ضالٌّ مبتدع، ومَن ادَّعى الإمامة من الله وليس بإمام فهو كافر». كما ورد في بعض الروايات عنهم قال الراوي: «قلت لأبي عبد الله: رجل يتوالى علياً ويتبرأ من عدوه، ويقول كل شيء يقول، إلا أنه يقول: إنهم قد اختلفوا بينهم، وهم الأئمة القادة، فلست أدري أيهم الإمام، فإذا اجتمعوا على رجل أخذت بقوله، وقد عرفت أن الأمر فيهم. قال: إن مات هذا على ذلك مات ميتة جاهلية». (المصدر نفسه: ٨٤ ـ ٨٥).

(٨) للتعرف على هذه الادعاءات راجع: رجال الكشي، برقم ٤٣٠، ٧٨٨.

(٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٣: ٥٦٨. وراجع ـ أيضاً ـ خطبة أبيه في: أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: ٢٢٤.

(١٠) ورد في كتاب الإرشاد للشيخ المفيد شاهدٌ على ذلك، قال: «روى معاوية بن وهب عن سعيد السمان قال: كنت عند أبي عبد الله، إذ دخل عليه رجلان من الزيدية، فقالا له: أفيكم إمام مفترض الطاعة؟ قال: فقال: لا. قال: فقالا له: قد أخبرنا عنك الثقات أنك تقول به ـ وسموا قوماً ـ وقالوا: هم أصحاب ورع وتشمير، وهم ممَّن لا يكذب (أي فلا يجوز نسبة الكذب إليهم)، فغضب أبو عبد الله وقال: ما أمرتهم بهذا، فلما رأيا الغضب في وجهه خرجا، فقال لي: أتعرف هذين، قلت: نعم، هما من أهل سوقنا، وهما من الزيدية، وهما يزعمان أن سيف رسول الله عند عبد الله بن الحسن بن الحسن (الذي كان معروفاً باسم عبد الله المحض)، فقال: كذبا، لعنهما الله، والله ما رآه عبد الله بن الحسن بعينَيه، ولا بواحدة من عينَيه، ولا رآه أبوه، اللهم إلا أن يكون رآه عند علي بن الحسين، فإن كانا صادقين، فما علامة في مقبضه؟ وما أثر في مضربه؟ فإن عندي لسيف رسول الله...». (الإرشاد، للمفيد ٢: ١٨٧).

(١١) لاحظ الشواهد التي تحكي اعتراضات هؤلاء على أخذ الأئمّة للحقوق الواجبة، في كتاب الإشهاد، لأبي زيد العلوي. وأيضاً: رسالة الرد على الروافض من أهل الغلو، للإمام القاسم الرسي.

(١٢) مما يجدر ذكره هنا أن هذا الكتاب، على تقدير صحة نسبته إلى مؤلِّفه، جرى تأليفه في زمانٍ كان الشيعة الإمامية فيه أمام صغر السن في بعض أئمتهم، وهو ما تحول عند بعض الشيعة إلى معضلة وإشكال. ولا شكَّ في أنّ مثل هذه المسألة كان من شأنها أن تتحول إلى موضوع مناسب بالنسبة إلى خصوم الشيعة ومخالفيهم في الفكر؛ للتطاول وتوجيه السهام إليهم، ولا سيّما بالنظر إلى عدم إدراك عوام الناس حقيقة مقام الإمامة الإلهية، والمراد الواقعي منها.

والمشكلة الأخرى التي واجهت الأئمة لاحقاً، وفي عصر الإمام الرضا، والتي لم يلتفت إليها

كثيرٌ من الناس ـ على ما احتمله هذا الكاتب نفسه ـ تتمثّل في الأئمّة عليهم السلام كانوا كثيراً ما يقعون تحت وطأة ضغوط ملوك العباسيين، فيرغمون لذلك على الخروج معهم والمشي في ركابهم، وأحياناً على المشاركة في المراسم العامة لاحتفالاتهم وأفراحهم، وهم يرتدون الثياب الفاخرة. وقد كان هذا الوضع بالنسبة إليهم عليهم السلام ـ ولا شكّ ـ وضعاً لا يمكن تحمّله، ولكن لم يكن هناك من طريقة أخرى تخولهم الوصول إلى مبتغاهم. وحيث إن هذه الأفعال، التي فرضت عليهم فرضاً، لم يكن بالإمكان توجيهها وتبريرها لجميع الناس آنذاك، فقد استطاعت أن تترك أثراً بالغاً، وصل أحياناً إلى حد انتقاص البعض من المقام السامي لإمامتهم عليهم السلام. (العطاردي، مسند الإمام الكاظم: ١٨٦).

(١٣) القاسم الرسي، مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم الرسي ١: ٥٢٢، رسالة الردّ على الرافضة.

(١٤) انظر: مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم الرسي ١: ٥١٥، فما بعدها.

(١٥) انظر: حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ (من الترجمة الفارسية، وقد ترجم الكتاب إلى العربية، وطبع في قم وبيروت تحت عنوان: تطور الفكر الشيعي في القرون الثلاثة الأولى). وقد ضمن المذكور في كتابه هذا كتاب ابن قبة، تحت عنوان (نقض كتاب الإشهاد).

(١٦) راجع تحليلاً مختصراً في هذا الأمر في: يعقوب جعفري، خوارج در تاريخ (الخوارج في التاريخ): ٢٧٥، فما بعدها.

(١٧) رجال الكشي، تحت رقم ٤٢٠.

أقول: لا ذكر في ما نقله الكشي تحت الرقم المذكور لاسم الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، وإنّما استهلّ الكشي الرواية هكذا: «حمدويه، قال: حدثنا أيوب، قال: حدثنا حنان بن سدير، قال: كنت جالساً عن الحسن بن الحسين فجاء سعيد بن منصور، وكان من رؤساء الزيدية، فقال: تري في النبيذ، فإن زيداً كان يشربه عندنا؟ قال: ما أصدق على زيد...» الخبر. وأنت ترى أن ظاهره أن الكلام قد جرى بين سعيد بن منصور وبين الحسن بن الحسين، لا بينه وبين الباقر عليه السلام. نعم، ما ذكره الكشي تحت رقم ٤١٩ كان عنه عليه السلام، ولكن لا ذكر فيه لاسم سعيد بن منصور أصلاً، وبالجملة فهو حديث آخر. [المترجم].

(١٨) راجع تفصيل ذلك في: الكليني، أصول الكافي ١، كتاب الحجّة. وأيضاً: الخزاز القمّي، كفاية الأثر. وقد تم جمع طائفة من هذه الأخبار في: المحمدي الريشهري، أهل البيت عليهم السلام في الكتاب والسنة. وانظر على سبيل المثال: عناوين الأبواب الموجود في أصول الكافي ١: ٢٦٥ ـ ٢٩٢. وانظر كذلك: بصائر الدرجات.

(١٩) انظر على سبيل المثال: الكليني، أصول الكافي ١: ١٩١، فما بعدها؛ كمال الدين: ٢٠١؛ فما بعدها. وراجع أيضاً بعض روايات أصول الكافي في باب «التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين».

(٢٠) لمراجعة وتجميع عدد كبير من هذه الطائفة من الروايات، انظر: معزي ملايري، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٤ ـ ١٣٣، ١٧٩ ـ ٢٦٨.

(٢١) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٦.

(٢٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٤٨.

(٢٣) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤١.

(٢٤) الأشعريّ القمّي، مصدر سابق: ١٩.

(٢٥) راجع هذا المطلب المهم في كلٍّ من: فرق الشيعة، للنوبختي؛ وكتاب المقالات والفرق، للبغدادي، وما ذكره الشيخ المفيد في كتابه الفصول المختارة: ٣٠٥ ـ ٣٢٧.

(٢٦) ولا يخفى أن هذا لا يعني إنكار وجود نصوص على الإمامة بشكلٍ مطلق، كما تخيّله بعضهم. وللاطلاع على هذا التصور والتخيل الباطل انظر: حيدر علي قلمداران، شاه راه اتحاد (الطريق الرئيس نحو الاتحاد).

(٢٧) لاحظ نماذج لذلك في: أصول الكافي ١: ٢٨٦ ـ ٣٢٩، ٣٧٢.

(٢٨) يعقوب جعفري، خوارج در تاريخ (الخوارج في التاريخ): ٣٤٤ ـ ٣٤٨. وانظر أيضاً: النوري، مستدرك الوسائل ١٢: ٢٨٩، باب تحريم إذاعة الحق مع الخوف به.

(٢٩) انظر: رجال الكشي، تحت رقم ٤٧٦ ـ ٤٧٨، ٤٨٨.

(٣٠) انظر: الكليني، كتاب الحجة، باب الإشارة والنص على أبي محمّد عليه السلام، الأحاديث ٤، ٨، ١٠.

(٣١) الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٤٠.

(٣٢) للمزيد من الاطلاع انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٣١ ـ ٣٤؛ الكليني، أصول الكافي ١، باب الإشارة والنص على أبي الحسن الرضا عليه السلام، وقم بمقارنتها مع النصوص الواردة في إمامة غيره من الأئمة عليهم السلام.

(٣٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٣٧.

(٣٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٠٤؛ رجال الكشّي، تحت رقم ٨٧١، ٨٨٨.

(٣٥) محمد باقر البهبودي، معرفة الحديث: ٩٤.

(٣٦) البرقي، المحاسن: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٣٧) الحميري، قرب الإسناد: ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٣٨) المفيد، الإرشاد ٢: ٢٢١ ـ ٢٢٣، وانظره ـ أيضاً ـ في الكافي ١: ٣٥٢.

(٣٩) رجال الكشي، تحت رقم ٢٥١، ٢٥٦.

(٤٠) النوبختي: ٦٠؛ وللاطلاع على هذا الموضوع راجع: مجيد معارف، پژوهش در تاريخ حديث شيعة (دراسة حول تاريخ الحديث عند الشيعة): ٢٦٨ ـ ٢٨٢.

(٤١) رجال الكشي، تحت رقم ٤٣٠.

(٤٢) رجال الكشي، تحت رقم ٦٦٣.

(٤٣) النعماني، الغيبة: ٢٢٦.

(٤٤) المجلسي، بحار الأنوار ٤٨: ٢٢، وقد كانت هذا الاضطرابات السبب في إصرار الإمام الصادق عليه السلام بعد وفاة إسماعيل على أن يتقبل الشيعة وفاته بكل هدوء واطمئنان؛ لأن في تخيل بقائه حيّاً ـ ولا سيّما بالالتفات إلى سابقة دعاوى المهدوية التي كان يروّج لها بعض غلاة الشيعة ـ خطراً يتمثل بظهور فرقة أخرى في الوسط الشيعي، فكان إصراره عليه السلام على أن إسماعيل قد مات لغرض الحد من هذا الانحراف. وفي خبرٍ آخر عن زرارة بن أعين: قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعن يمينه سيد ولده موسى عليه السلام، وقدامه مرقد مغطى، فقال لي: يا زرارة، جئني بداوود بن كثير الرقي وحمران وأبي بصير، ودخل عليه المفضّل بن عمر، فخرجت فأحضرت مَن أمرني بإحضاره، ولم يزل الناس يدخلون واحداً إثر واحد حتى صرنا في البيت ثلاثين رجلا، فلما حشد المجلس قال: يا داوود، اكشف

لي عن وجه إسماعيل، فكشف عن وجهه، فقال أبو عبد الله‍عليه السلام: يا داوود، أحيٌّ هو أم ميّت؟ قال داوود: يا مولاي، هو ميت، فجعل يعرض ذلك على رجلٍ رجل حتى أتى على آخر مَن في المجلس، وانتهى عليهم بأسرهم، كلٌّ يقول: هو ميت يا مولاي، فقال‍عليه السلام: اللهم اشهد، ثم أمر بغسله وحنوطه وإدراجه في أثوابه، فلما فرغ منه، قال للمفضّل: يا مفضل، احسِر عن وجهه. فحسر عن وجهه، فقال: أحيٌّ هو أم ميت؟ فقال: ميت. قال: اللهم اشهد عليهم، ثم حمل إلى قبره، فلما وضع في لحده، قال: يا مفضل، اكشف عن وجهه، وقال للجماعة: أحيٌّ هو أم ميت؟ قلنا له: ميت. فقال: اللهم اشهد، واشهدوا؛ فإنه سيرتاب المبطلون، يريدون إطفاء نور الله بأفواههم ـ ثم أومأ إلى موسى‍عليه السلام ـ والله متم نوره...» الخبر. (النعماني، الغيبة: ٣٢٨). وكتب الشيخ المفيد قائلاً: «وروي أن أبا عبد الله‍عليه السلام جزع عليه جزعاً شديداً، وحزن عليه حزناً عظيماً، وتقدَّم سريره بلا حذاء ولا رداء، وأمر بوضع سريره على الأرض قبل دفنه مراراً كثيرة، وكان يكشف عن وجهه وينظر عليه، يريد‍عليه السلام بذلك تحقيق أمر وفاته عند الظانين خلافته له من بعده، وإزالة الشبهة عنهم في حياته». (جعفريان، حيات سياسي ـ فكري إمامان شيعه (التاريخ الثقافي ـ السياسي للأئمة الشيعة): ٢٨١ ـ ٢٨٣).

(٤٥) الكليني، أصول الكافي ١، كتاب الحجة، باب الإشارة والنص على أبي الحسن موسى‍عليه السلام، الأحاديث رقم ٣، ٤، ٩. أقول: وقوله‍عليه السلام: لم يؤذَن لنا في أول منك، فسر بمعنى لم يؤذَن لنا في أسبق منك.

(٤٦) المصدر نفسه، باب الإشارة والنصّ على أبي الحسن الرضا‍عليه السلام، الحديث رقم ١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، باب الإشارة والنص على أبي محمد‍عليه السلام، الحديث رقم ٧.

(٤٨) المصدر نفسه ١، كتاب الحجة، باب في أن الإمام متى يعلم أن الأمر قد صار إليه، ح١.

(٤٩) للاطلاع على أسباب اختلافهم حول العصمة، انظر: رجال الكشي، تحت رقم ١٤٤، ٤٥٦؛ الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٥١؛ رجال السيد بحر العلوم ٣: ١٨٧، ٢١٣ ـ ٢٢٠. وللوقوف على اعتراض بعض الأصحاب على الأئمة‍عليهم السلام واختلافهم معهم انظر: الصدوق، التوحيد: ٩٧ ـ ١٠٤؛ رجال الكشي: ٢٧٩ ـ ٣٢٢، ٣٣٦، ٣٩١ ـ ٣٩٢، ٤٠٧، ٥٣٩ ـ ٥٤٣، ٥٧٢، ٥٧٤.

(٥٠) انظر: فياض، مصدر متقدم: ١٣٧ ـ ١٥٣؛ النوبختي، فرق الشيعة: ٦٠ ـ ٦٤، ٨٨ ـ ٩٠؛ الأشعري القمي: ٧٢ ـ ٧٦، ٩٦ ـ ٩٧. وللتعرف على الشواهد النقلية لهذه الاختلافات انظر: المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٢٨ ـ ٧٢. ويمكن القول بأنّ ظاهرة الغلو تعود ـ إلى حدٍّ ما ـ في أسبابها إلى فهمٍ خاص عند بعض أصحاب الأئمة‍عليهم السلام لمقام الأئمة ومنزلتهم، وعدم احتمال بعضهم للكرامات التي كانت تصدر عن أهل البيت‍عليهم السلام.

(٥١) راجع على سبيل المثال: رجال الكشي: ٢٧١، ٢٨٠، ٤١٠، ٤٣٩، ٤٩٠؛ الكليني، الكافي ٨: ٢٨٥، وأيضاً ٦: ٣٨٥.

(٥٢) نقل العلاّمة المجلسيّ‍رحمه الله في الجزء ٢٦ من كتابه بحار الأنوار طائفة من هذه الأحاديث والروايات تحت عنوان «باب أنهم لا يعلمون الغيب ومعناه»، وتعرض فيه لكيفية الجمع بين هذه الأحاديث. وهناك يرى نسبية علم الإمام بالغيب، ويرى أن علم الإمام بالغيب قابل للازدياد تحت ظلال قربه من الله تعالى؛ لأنه إنما يفيض من عند الله سبحانه على قلب المؤمن يوماً فيوماً، وساعة فساعة.

(٥٣) ومن هنا نستطيع أن نقف بوضوح في المباحث الكلاميّة للمتكلّمين الشيعة على الخلاف الواقع

بينهم في هذين المحورين المهمّين: عصمة الأئمّة عليهم السلام وعلمهم بالغيب. فعلى سبيل المثال: في باب عصمة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام عن السهو اتّهم الشيخ الصدوق، ومَن معه من القمّيين، اتّهموا القائلين بعدم جواز السهو على النبي صلى الله عليه وآله بالغلو. (الصدوق، مَن لا يحضره الفقيه: ٢٩٦ ـ ٢٩٧). ولكن في المقابل ذهب بعض المتكلّمين الشيعة، كالشيخ المفيد والبغداديين، إلى القول بعدم جواز السهو على النبي صلى الله عليه وآله، متّهمين الطرف المقابل لهم بالتقصير والتفريط في حق المعصومين عليهم السلام. (انظر: مصنفات الشيخ المفيد، ج ١٠، عدم سهو النبي. وهي رسالة ألّفها الشيخ المفيد لإثبات عدم سهو النبي صلى الله عليه وآله).
وفي باب علمهم عليهم السلام بالغيب ذهب كثير من المتكلمين الذين قالوا بأن المعصومين عليهم السلام يعلمون الغيب إلى أن علمهم يطال حتى المسائل الجزئية والحوادث التفصيلية، فضلا عن أحكام الإسلام العامة والكلية، كما أثبتوا لهم عليهم السلام العلم بما كان وما يكون وما هو كائن، وإن كانوا يعدون هذا العلم بالغيب مجرّد رشحة من علم الغيب الإلهي. (انظر: محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية؛ العلامة الطباطبائي، رسالة في علم النبي والإمام بالغيب، المطبوعة في العدد ٤٩ من مجلة نور علم). بينما ذهب جمع آخر من المتكلمين إلى أن الأئمة عليهم السلام لا يعلمون بالأمور والحوادث الجزئية إلا أن يشاء الله. (مصنفات الشيخ المفيد، ج ٤، أوائل المقالات: ٦٧). ويقول الشيخ المفيد هناك: «فأمّا إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد... وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة، إلا مَن شذ عنهم من المفوضة، ومَن انتمى إليهم من الغلاة». وكيف كان فإن جذور هذا الخلاف في البابين تعود إلى الروايات التي أوردها كلٌّ من الفريقين في معرض إثبات دعواه. (انظر: الكافي ١: ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٧٤، ٢٩٦، ٢٩٧).
(٥٤) للاطّلاع على هذا الموضوع راجع الكتب التالية: ١ـ علم الإمام، للشيخ محمّد رضا المظفّر؛ ٢. آگاهي سوم وعلم غيب (المعرفة الثالثة وعلم الغيب)، للشيخ جعفر السبحاني؛ رسائل السيد اللاري، رسالة المعارف السلمانية.
(٥٥) محمد باقر المجلسيّ، مرآة العقول ١: ١٨٦؛ الصفّار، بصائر الدرجات: ٥٧، ٦٢. ومع أنّ بعض الأعلام حملوا هذه الأحاديث على التقية، إلاّ أنّ الجمع بين دعوى علمهم بالغيب مطلقاً وبين ما جرى عليهم من المصائب والمآسي وما رافق أحداث شهاداتهم أمر في غاية الصعوبة والإشكال.
(٥٦) رجال الكشي، تحت رقم ٥٣٢.
(٥٧) المصدر نفسه، تحت رقم ٥٣٠؛ المجلسيّ، بحار الأنوار ٢٦: ١٠٣، نقلاً عن أمالي المفيد: ١٣ ـ ١٤.
(٥٨) جعفريان، حيات فكري وسياسي إمامان شيعه (التاريخ الثقافي ـ السياسي للأئمة الشيعة): ٢٥٨، نقلا عن تفسير محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صاحب الملل والنحل.
(٥٩) تجد نماذج كثيرة لذلك في كتاب: بصائر الدرجات، للصفار القمّي، الذي لم يكن غرضه الأصلي من تأليف هذا الكتاب سوى إثبات هذا الموضوع.
(٦٠) انظر: المفيد، الإرشاد ١: ١٠.
(٦١) رجال الكشي، تحت رقم ١٤٠.
(٦٢) المصدر نفسه، تحت رقم ٦٥١، ٦٥٢.
(٦٣) المصدر نفسه، تحت رقم ٢٩١، ٢٩٣.
(٦٤) النوبختي، فرق الشيعة: ٩٢ ـ ٩٣.

(٦٥) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٥١.
(٦٦) رجال السيد بحر العلوم ٣: ١٨٧.
(٦٧) المصدر نفسه ٣: ٢١٣ ـ ٢٢٠. وفي باب قول ابن الجنيد بالقياس انظر: مصنّفات الشيخ المفيد، الجزءان الخامس والسابع، المسائل السروية، المسألة الثامنة: ٧٥. وفي باب قول الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن بالقياس انظر: رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١١؛ الصدوق، تصحيح الاعتقاد: ١٣٥ ـ ١٣٦. وكذلك راجع: المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل: ٤٢ ـ ٤٥. الأخير في هذا المقام يعد هذا الرأي دليلا على تكامل المذهب الشيعي.
(٦٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين: ٤٨ ـ ٤٩؛ البغدادي، الفرق بين الفرق: ٤٢.
(٦٩) مقالات الإسلاميين: ٦٤. وبالرجوع إلى رجال الكشي يمكن أن نلمح هاتين الطائفتين اللّتين حكى سليمان بن جرير وجودهما، ولكن يمكن ـ أيضاً ـ استنتاج أن معظم الرواة كانوا على الاعتقاد بعصمة الأئمة. وقبل الدخول في هذا البحث، وبيان الآراء فيه لا بدَّ من التمهيد بمقدمتين نافعتين:
الأولى: إنّه وإن نُقل عن كلٍّ من يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وابن الجنيد أنّهم قائلون بعمل الأئمة بالقياس، حتى ورد عن يونس بن عبد الرحمن أنه لما سمع خبر قبول الإمام الرضا بولاية العهد قال: «إن دخل في هذا الأمر طائعاً أو مكرهاً فهو طاغوت»، أو «انتقضت النبوة من لدن آدم». (رجال الكشي: ٤٩٣، ٤٩٦، تحت أرقام ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٥٣)، ولكن نقل هذا المطلب التالي من كتاب (فرق الشيعة) للنوبختي من شأنه أن يرفع تعجّب بعضهم، كالسيد بحر العلوم. يقول مؤلف كتاب (المقالات والفرق) في هذا المجال: «وقالت جماعة من الشيعة بمقالة الجماعة السابقة، إلا أنهم قالوا: إن محمد الجواد لم يتعلم من أبيه، ولكنه علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه، وما ورثه من الأصول والفروع. وبعض هذه الفرقة يجوز له القياس في الأحكام، ويزعم أن القياس جائز للرسول والأنبياء والأئمة، وكان يونس بن عبد الرحمن يقول: إن رسول الله كان يستخرج ويستنبط بوقوع ما أُنزل عليه. وبعض هذه الفرقة تجيز القياس في الأحكام للإمام خاصة على الأصول التي بين يديه؛ لأنه معصوم من الخطأ والزلل، فلا يخطئ في القياس». (سعد بن عبد الله الأشعري القمي، المصدر نفسه: ٩٧ ـ ٩٨؛ النوبختي: ٩٠، تصحيح: آل بحر العلوم). ونقل الكشي في رجاله ـ أيضاً ـ عن الفضل بن شاذان قوله: «وإنه أقام رجلا يقوم مقامه من بعده، فعلّمه من العلم الذي أوحى الله إليه، يعرف ذلك الرجل الذي عنده[] من علم الحلال والحرام، وتأويل الكتاب، وفصل الخطاب». (رجال الكشي: ٥٤١، تحت رقم ١٠٢٦). وعلى هذا الأساس فما ذهب إليه السيد بحر العلوم من عدم انسجام رأي ابن الجنيد مع الاعتقاد بعصمة الأئمة في غير محله؛ إذ لا مانع من أن يقال: إن ابن الجنيد كان قائلا بالعصمة للأئمة، وفي الوقت عينه كان قائلا بجواز القياس عليهم؛ إذ قد عرفنا أنه لا تنافي بين هاتين الدعويين.
والثانية: بالرغم من أن ابن أبي يعفور(١٣١هـ) كان من القائلين بأنّ الأئمّة هم من العلماء الأبرار والأتقياء. (رجال الكشي: ٢٤٧، برقم ٤٥٦)، فقد نقل عنه الكشي قوله: «قلت لأبي عبد الله: والله لو فلقتَ رمانة بنصفين، فقلتَ: هذا حرام وهذا حلال، لشهدت أن الذي قلتَ: حلال، حلال، وأن الذي قلتَ: حرام، حرام». (رجال الكشي: ٢٤٩، برقم ٤٦٢)، فإنه يظهر من هذه العبارة أن ابن أبي يعفور وأمثاله كانوا يقولون بعصمة الإمام، على الأقل في مجال تفسير الشريعة. وإن لم يقبلوا

بذلك بالنسبة إلى أمور أُخرى. ورُوي ـ أيضاً ـ عن عبد الرحمن بن الحجّاج عن الإمام الكاظم عليه السلام أنّه بعث برسالةٍ إلى هشام بن الحكم يأمره فيها بأن لا يتكلم، فأمسك هشام بن الحكم شهراً لم يتكلّم، فأتاه عبد الرحمن بن الحجاج فقال له: سبحان الله، يا أبا محمد، تكلمتَ وقد نهيتَ عن الكلام، قال: مثلي لا ينهى عن الكلام. (رجال الكشي: ٢٧٠، برقم ٤٨٨).

(٧٠) أخذنا بعض موارد هذه الأخبار والشواهد من كتيّب (عصمت)، الذي أعدَّه الأستاذ مهدي فرمانيان ـ رئيس كلية المذاهب الإسلامية في جامعة الأديان والمذاهب .. وقد استجزناه في نقلها هنا، فأجاز مشكوراً.

(٧١) رجال الكشي: ٥، ١٠٣.

(٧٢) المصدر السابق: ٢١ ـ ٢٢.

(٧٣) المصدر السابق: ٢٦ ـ ٢٨.

(٧٤) المصدر السابق: ٧٣.

(٧٥) المصدر السابق: ٦٤.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) المصدر السابق: ١٧٧، ١٨٦.

(٧٨) المصدر السابق: ١٥٣.

(٧٩) المصدر السابق: ٢٥٨.

(٨٠) المصدر السابق: ٣٠٦.

(٨١) المصدر السابق: ٣٦١.

(٨٢) المصدر السابق: ٣٥٩.

(٨٣) المصدر السابق: ٤٢٢.

(٨٤) المصدر السابق: ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٨٥) المصدر السابق: ٤٢٤.

(٨٦) المصدر نفسه.

(٨٧) المصدر السابق: ٤٢٧.

(٨٨) المصدر السابق: ٤٧٨، ٤٨٢، ٥٠٩، ٤٦٣، ٥٥٣، ٥٦٠، ٥٧٦.

(٨٩) المصدر السابق: ١٩٢.

(٩٠) المصدر السابق: ٣٨٢.

(٩١) رجال النجاشي: ١٢، تصحيح: شبيري الزنجاني؛ وأيضاً: رجال الكشّي: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٩٢) رجال الكشي: ٤١٨، ٤٢٩ و...

(٩٣) المصدر السابق: ٤٣١، ٤٣٢، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٨٤، ٤٩٠، ٥٢٤، ٥٦٧، ٥٧٥، ٥٩٣، ٦٠٨، و...

(٩٤) المصدر السابق: ٤٤٥، ٤٤٨، ٤٤٦، ٤٥٠، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٩٥، ٦٠٦، و...

(٩٥) المصدر السابق: ٥٢.

(٩٦) المصدر السابق: ٥٥، ٦٠ ـ ٦٢.

(٩٧) المصدر السابق: ٩٠.

(٩٨) المصدر السابق: ١١١.

(٩٩) المصدر السابق: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٨، ٢٠٩.
(١٠٠) المصدر السابق: ١٦٩ ـ ١٧٢.
(١٠١) المصدر السابق: ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٥١، ١٦٨، ١٦٩، ١٨٨، ١٥٦، ٢٨٤، ٥٤٠ و...؛ الشيخ الصدوق، التوحيد: ٩٧ ـ ١٠٤. (عشرون حديثاً في ردّ أقوال هشام الجواليقي وهشام بن الحكم).
(١٠٢) رجال الكشي: ٢٧٩، ٤٩٦.
(١٠٣) المصدر السابق: ٣٢٢، ٤٠٧.
(١٠٤) المصدر السابق: ٢٣٦.
(١٠٥) المصدر السابق: ٣٩١ ـ ٣٩٢.
(١٠٦) المصدر السابق: ٥٧٢، ٥٧٤.
(١٠٧) المصدر السابق: ٥٣٩ ـ ٥٤٣.
(١٠٨) انظر: النوبختي، فرق الشيعة: ٤٨، ٦٥، ٨٥، ١١٠.
(١٠٩) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٥٤.
(١١٠) رجال الكشي: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.
(١١١) كتاب درست بن أبي منصور: ١٦١.
(١١٢) رجال الكشي: ٢٧٩ ـ ٢٨٠، ٤٩٨ ـ ٤٩٩؛ الكافي ٨: ٢٨٥؛ وسائل الشيعة ٦: ٢٨٥.
(١١٣) انظر من باب المثال: رسالة هشام في رد مؤمن الطاق (النجاشي: ٣٣٨)؛ رسالة في معنى هشام ويونس، عن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (النجاشي: ١٩٧)، ورسالة الرد على علي بن إبراهيم بن هاشم في معنى هاشم ويونس، عن سعد بن عبد الله الأشعري (المصدر نفسه: ١٢٤).
(١١٤) انظر على سبيل المثال: الشيخ الطوسي، الفهرست: ١٣٢ (عند الكلام عن أحوال أبي جعفر محمد بن الخليل السكاك).
(١١٥) رجال الكشي: ٢٧٩، ٤٨٧ ـ ٤٨٨، ٤٩٦، ٤٩٨ ـ ٤٩٩. وانظر أيضاً من باب المثال: الصدوق، التوحيد: ٤٥٨ ـ ٤٦٠؛ كشف المحجة: ١٨ ـ ١٩.
(١١٦) رجال الكشي: ٤٩٨ ـ ٤٩٩.
(١١٧) المصدر السابق: ٤٨٨.
(١١٨) المصدر السابق: ٤٨٩.
(١١٩) المصدر السابق: ٤٩٧. وللاطّلاع على نماذج من هذه الروايات انظر: المصدر نفسه: ٤٩١ ـ ٤٩٦، ٥٤٠ ـ ٥٤٤؛ رجال البرقي: ٣٥؛ البزنطي، الجامع: ٤٧٨.
(١٢٠) انظر على سبيل المثال: سعد بن عبد الله الأشعريّ القمّي، مثالب هشام ويونس (رجال النجاشي: ١٢٤).
(١٢١) رجال الكشي: ٤٨٣ ـ ٤٨٥، ٥٠٦؛ رجال النجاشي: ٣٤٤ ـ ٣٤٨.
(١٢٢) انظر الموارد المشار إليها مع مصادرها في: حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمه إي بر فقه شيعه (مقدمة على الفقه الشيعي): ٣٣ ـ ٣٤.
(١٢٣) المامقاني، تنقيح المقال ٣: ٢٩٧.
(١٢٤) رجال الكشي: ٢٥٩.
(١٢٥) السيد أحمد صفائي، هشام بن الحكم: ٧٦ ـ ٧٩. وللاطّلاع على مصادر أكثر انظر: رجال

الكشّي، تحت رقم ٤٧٥ ـ ٥٠٨.

(١٢٦) راجع: أحاديث المهدوية عند لطف الله الصافي في كتابه منتخب الأثر.

(١٢٧) راجع بياناً إجمالياً لذلك عند جعفر مرتضى العاملي في دراسات في التاريخ والإسلام: ٦٠ ـ ٧٠. وقد أثبت هذا النزوع والاتجاه نحو المهدوية نفسه بقوة إلى درجة أنه تحول إلى واحدة من أصعب المشاكل التي واجهها بنو أمية وبنو العباس، بل كان بعض هؤلاء يدعيها لنفسه، أو يواجهها من خلال وضع أحاديث في مقابلها. ويمكن أن نجد أمثلة لذلك في ادعاء المهدوية في حق عمر بن عبد العزيز والمهدي العباسي، أو جعل حديث السفياني في مقابل حديث المهدي على يد خالد بن يزيد بن معاوية. (المصدر نفسه: ٦٠ ـ ٦٣). وراجع أيضاً: مجلة علوم الحديث، العدد ٣٠: ١٦٤، فما بعدها، مقالة «دو دستگي شيعيان إمام كاظم وپيدايش فرقه واقفيه» (انقسام شيعة الإمام الكاظم عليه السلام إلى فرقتين، وظهور فرقة الواقفية)، ترجمة: وحيد صفري.

(١٢٨) النوبختي، فرق الشيعة: ٩٤ ـ ٩٦.

(١٢٩) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤٢، ٣٦٨، ٥٢٦.

(١٣٠) النوبختي، فرق الشيعة: ١٠٠.

(١٣١) الكليني، الكافي ٨: ١٥٩ ـ ١٦٠، ح١٥٨.

(١٣٢) المصدر السابق ١: ٢٧٠؛ ٨: ٣٣١، ح٥٠٩.

(١٣٣) النوبختي، فرق الشيعة: ٩٧.

الفعل الإنسانيّ

حقيقته ومعاييره

الشيخ علي أكبر جهاني(*)

د. عابدين مؤمني(**)

د. علي مظهر قراملكي(***)

تمهيد

تعتبر مسألة الحرب والصلح من المسائل القديمة جداً، فهي قديمة بقدم الدنيا، ولكنها تختلف عن الأمور القديمة الأخرى في العالم في أن تلك المسائل صارت قديمة، لكن مسألة الحرب بقيت ولا زالت مسألة العصر، ولعلها تبقى كذلك في المستقبل[1].

إن الحرب ـ وكما هو واضحٌ من اسمها ـ هي ساحة صراع بين طوائف من الناس، يشهر بعضهم السلاح بوجه الآخر؛ لأسباب معينة، وتكون فيها الأرواح في خطر، ويهلك فيها الحرث والنسل؛ ذلك أن كل حرب تكون مصحوبة بالدمار المالي والبشري الكبير، بحيث تلفت الآلام والمصائب الناشئة بسببها الأنظار نحوها، وتدعو البشرية إلى وضع حلولٍ لها. وقد انبرت المنظمة الدولية (الهلال الأحمر) لوضع قوانين

(*) طالبٌ في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران، مرحلة الدكتوراه.

(**) أستاذٌ وعضو الهيئة العلميّة في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

(***) أستاذٌ وعضو الهيئة العلميّة في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

للحدّ من عدد الضحايا ومساعدتهم[٢].

إن الجهود التي تقوم بها المنظمة المذكورة هي جهود إنسانية، لكن المهم والملفت للنظر هو المعيار والملاك في العمل الإنساني الذي يضطر الإنسان إلى القيام بمثل هذا العمل. وبعد سبر الكتب الأخلاقية والدينية ودراستها نقف على المعايير المادية والمعنوية التي يمكن من خلالها توجيه العمل الإنساني في الحرب، وأما المذاهب الدينية فقد تصدّرتها إرشادات عقلائية وإلهية يمكن من خلالها القيام بأفضل الأعمال الإنسانية في هذا المجال.

بيان المسألة

يطلق العمل الإنساني على جملة من النشاطات القائمة على أساس أهداف وقيم إنسانية يتبرع بالاشتراك فيها فرق إنسانية؛ بهدف تقديم خدمات عامة المنفعة لأشخاص محتاجين من أفراد المجتمع، ولا سيَّما المتضرِّرين. وبالطبع يبتني العمل الإنساني في الحرب على الحقوق الإنسانية التي تعتبر شطراً من حقوق الإنسان.

إن العمل الإنساني هو أحد الفروع الأساسية للحقوق العالمية، التي تشتمل على قواعد، الهدف منها الدفاع عن أناس لم يشتركوا في الصراع أو تركوا الصراع، والهدف الآخر تحديد الطرق والوسائل التي تستخدم في الحرب[٣].

ولا بُدَّ من القول بأن تدوين ضوابط وقوانين العمل الإنساني هو من أجل الدفاع عن المقاتلين وضحايا الحرب، وأن القيام بهذا العمل الإنساني إنما هو من أجل نجاة وخلاص هؤلاء، وهو أمرٌ نافع ومطلوب. لكنّ السؤال المهم هو أن وضع مثل هذه القوانين ـ التي هي حصيلة العقل البشري، والتي لا تستند إلى الوحي الإلهي ـ هل من الممكن أن يكون ملزماً واجب الاتباع حين القيام بالعمل الإنساني؟

عندما يصرح السيد جروسيوسيوس، الحقوقي والسياسي الهولندي المعروف بأب الحقوق العالمية، «بأن الحقوق الأخرى ليست صورة عن العدالة الإلهية، بل هي حصيلة العقل البشري، ولا هي صورة عن الأحداث الماضية، بل هي ناتجة عنها»[٤]، فكيف يمكن عقد الآمال على قوة تأثير مثل هذه الضوابط، وحلّ المعضلات

الكبيرة للحروب؟

ونحن في هذا المقال ـ من خلال دراسة معايير العمل الإنساني القيم ـ نحاول العثور على طريق صحيح؛ لكي نتمكن من خلاله من تقريب المسافة على المقاتلين وضحايا الحرب من نيل الكرامة الإنسانية.

إن طرق معرفة المصاديق الأخلاقية والقيم من أهم الأمور التي لا بُدَّ من الالتفات إليها. ويعدّ التأليف في مجال العمل الإنساني من الزاوية الدينية من مفاخر الأديان التوحيدية التي يسّرت عملية العمل الإنساني القيم. لذا سوف نطرح الأبحاث المرتبطة بالمقام في عدّة محاور:

آراء ثلاثة حول العمل الإنساني

المحور الأول: الرؤية المادية حول العمل الإنساني

سوف نشير هنا باختصار إلى الآراء التي لا تلحظ حيثية ما وراء الطبيعة، والتي تحلل أمور العالم من خلال رؤية مادية بحتة:

١. نظرية اللذّة الشخصية

فسرت هذه النظرية الخير والشر الأخلاقي بما يلائم الطبع وما لا يلائمه، وتقول: كلما يأنس الإنسان بعمل ويلتذ بالإتيان به فإنه يجب الإتيان به، وإذا كان الإتيان به منفّراً كذلك يجب الاجتناب عنه؛ لأن الانسان بطبعه يأنس باللذّة، ويبتعد عن الألم وما ينافي الطبع. ولا ينبغي التفكير بالماضي؛ لأن التفكير به لا ينفع. كما لاينبغي التفكير بالمستقبل؛ لأن ذلك يسبّب اضطراب الإنسان وقلقه. فعلى الإنسان أن يجتنب كل ما يكون سبباً في اضطرابه وألمه، وأن يفكر بالحاضر؛ لكي يتمكن من الاستفادة من مواهب الدنيا، ويلتذّ بها. وقد نسبت هذه النظرية إلى أريستبوس، تلميذ سقراط[٥].

نقد نظرية اللذّة الشخصية

١. تحاول هذه النظرية خلاص الإنسان من الغمّ وبلوغ لذته، والحال أن جميع اللذات ونفرة الطبع البشري لا تدرك بشكلٍ واضح، وليست ملموسة لكل أحدٍ، فإن

بعض اللذائذ يأخذ إدراكها وقتاً طويلاً، **هذا أولاً**.

وثانياً: إن إدراك بعض ما لا لذّة فيه وينفر عنه الطبع البشري يرتبط بالماضي.

٢ـ إن مقتضى هذه النظرية عدم وجود أي تزاحم بين اللذة والنفرة، بحيث يستطيع الإنسان إدراك كلٍّ منهما بسهولة، والعمل طبقهما، في حين أن الطبيعة مملوءة بالمتزاحمات، كما أن مدركات الإنسان لا تخلو عن تزاحم.

٣ـ إن هذه النظرية ترجع إلى مصطلح الأخلاق والقيم، حتى أنها اعتبرت مخالفة لهما، بل تنفي أي نحوٍ من أنحاء الأخلاق والقيم، بحيث قلّ مَنْ التزم بهذا المبنى وحاول توجيه وتفسير أعمال الإنسان على أساسه.

الأعمال الإنسانية ونظرية اللذّة الشخصية

لا ترى هذه النظرية ـ كما لاحظنا ـ أي قيمة للأمور الخيرية والعمل الإنساني. ففي الوقت الذي يحاول المؤسِّسون لمنظمة حقوق الإنسان تخفيف معاناة متضرري الحروب نرى أن إدراك الألم والعذاب من الأمور التي ينفر طبع الإنسان منها، ولا يتلاءم معها، بحيث لا يمكنه تركها، وليس في الحرب وما يرتبط بها أي لذّة وسعادة؛ ليمكن توجيه وتفسير السلوك الحسن والقيم على أساسها.

٢ـ نظرية اللذّة الاعتدالية

تبتني هذه النظرية الأخلاقية على ما يلائم الطبع البشري وعلى ما لا يلائمه وينفر منه، وعلى أن كلّ ما فيه لذة فهو عمل حسن، وكل ما لا لذّة فيه، وكان مؤلماً، فإنه عمل قبيح. إلاّ أنها لفتت النظر إلى نكتتين:

الأولى: إن إدراك اللذائذ وعدمه سوف لا يكون سريعاً وفورياً، بل هو بحاجةٍ إلى تفكّر وتأمّل.

الثانية: إن إدراك اللذة والألم من دون تزاحم ليس بالأمر الهيِّن. وبعبارة أخرى: قد يكون في الكثير من الموارد تزاحم بين اللذة ونفرة الطبع، حيث لا مجال للإنسان أن يختار أحدهما. وعليه فنحن لا نستطيع أن نجري وراء الغريزة الطبيعية وإرضاء

الرغبات الطبيعية. إذن فلا بُدَّ له من الاستعانة بالعقل والفكر. وإنه مضافاً إلى إدراك اللذات الفورية لا بُدَّ أيضاً من التفكير باللذات المستقبلية، وكذا لا بُدَّ من الاستعانة بالعقل في التمييز بين الأهم والمهمّ واختيار المهمّ.

يقول أتباع هذه النظرية: إن إدراك اللذائذ الدنيوية أمر ميسور وممكن، لكن لا بُدَّ لنا من معرفة أن القيمة ومنزلة هذه اللذائذ ليست على حدٍّ واحد؛ لأن بعض اللذائذ ـ بمقتضى طبيعة الإنسان، ومن أجل استمرار حياته ـ لا بُدَّ منها، كالأكل والشرب. ومن هنا كانت أفضل اللذائذ وأطولها لدى الإنسان هي لذة الحياة واستمرارها. وعليه فلا بُدَّ من إدراك هذه اللذّة بأيّ ثمن، كما لا سبيل إلى مخالفتها.

وأما النوع الثاني من اللذائذ فهي التي لا بُدَّ من إتيانها بمقتضى طبيعة الإنسان وغرائزه، إلاّ أنها ليست ضرورة دائمية، وليست الحياة واستمرارها منوطاً بها. فمثلاً: طريق إرضاء الغرائز الجنسية تأسيس الأسرة والزواج، لكنْ إذا لم يُرْضِ الإنسان غرائزه فإنه لن يموت، فعليه أن يسلك في إرضائها طريق الاعتدال، وأن لا يعمل خلاف مصلحته، ويتجرّد عن الحكمة والمنطق.

والنوع الآخر من اللذائذ الدخيلة في حياة الإنسان ليست ضرورية بمقتضى الطبيعة البشرية؛ لأنها لا تقتضي بالضرورة أن يكون الإنسان متموّلاً وثريّاً، أو يكون معروفاً وذو جاهٍ ومقام؛ لكي يستمر في حياته، أي إن المال والمقام ليس ضرورياً في حياة الإنسان.

اذن من واجب الإنسان ـ من أجل إرضاء نفسه باللذائذ ـ أن يعمل بمقتضى العقل والطبيعة البشرية؛ لكي تكون حياته بسيطة ومريحة، فإنّ إدراك اللذائذ الحقيقية يتجلّى في الحياة البسيطة وغير البرّاقة. ومؤسِّس هذه النظرية ـ كما هو معروف ـ الفيلسوف اليوناني أبيقور، وله أتباع كثر[٦].

نقد نظرية اللذّة الاعتدالية

١ـ أول ما يرد على هذه النظرية هو أن أتباع هذا الرأي هم كأتباع نظرية اللذة

الشخصية يحاولون إرضاء غرائزهم ولذائذهم الشخصية، ولا يرَوْن إلاّ أنفسهم، فإن كان عمل الخير الأخلاقي أمراً يجلب اللذة فإنه سوف يمكن توجيه الكثير من الجرائم.

٢. تقسم اللذائذ إلى: طبيعية ضرورية؛ وطبيعية غير ضرورية، وإلى: غير طبيعية؛ وغير ضرورية. وهذا التقسيم وإنْ كان صحيحاً، إلاّ أنه لا أثر له كثيراً؛ لأن الإنسان بحاجة إلى إرضاء غرائزه.

٣. إن مشاركة العقل مع الطبيعة البشرية من أجل إرضاء الغرائز أمر معقول، ولكن ما هو معيار وملاك ذلك؟ وما هو ملاك اللذّة في حال التزاحم الذي يلزمنا العمل على أساسه؟

٤. إن الإنكار التامّ للذّة غير الطبيعية وغير الضرورية، كالثروة والمال والمنصب والشهرة، قد لا يبدو أمراً معقولاً؛ وذلك أن الجاه والمقام القصير المدّة بالنسبة إلى بعض الناس أفضل من المأكل والمشرب لآلاف السنين، حيث قد يكون هذا المقام مقروناً بالألم والعذاب والبلاء والحرب وإراقة الدماء.

العمل الإنساني ونظرية اللذّة الاعتدالية

يفهم من نقد ودراسة هذه الرؤية أنه لا مجال للعمل الإنساني والاهتمام بحقوق ضحايا الحرب التي هي أهم ما يشغل ذهن الذين دوَّنوا هذه الحقوق في هذه النظرية؛ لأن كلّ ما يهمّ أبيقور وأتباعه هو اجتناب الإفراط والتفريط في إدراك اللذة، وإرضاء الغرائز، وعدم القيام بعملٍ غير ضروري، فقد اتَّخذ هؤلاء كلّ ما في وسعهم من أجل أنفسهم ودنياهم، وإرضاء غرائزهم، ومَنْ لا يرى إلاّ نفسه كيف يمكنه أن يفكِّر بالآخرين، ويكون بصدد إزالة آلامهم؟

٣. نظرية المنفعة الجماعية

ذكروا لهذه النظرية رؤيتان. وحيث إن احدى هاتين الرؤيتين قريبة من رؤية اللذّة المعتدلة، وترى أن المنفعة العامة تتأتّى من خلال استيفاء المنفعة واللذة الشخصية،

لم نرَ ضرورة لبحث ذلك، لكنّ ما ينسب إلى جان إستوارت، الذي يقول بأن الطبيعة تقتضي أن يكون الإنسان وراء لذائذه ومنافعه، وأنه لو خلّي ورغبته الطبيعية فإنه سوف يطلبها بأيّ ثمن، ولكنْ حيث إنّ في قبال الطبيعة أمراً طبيعياً آخر، وهو إدراك اللذة وكسب المنفعة ممّا لا مفرّ للإنسان منها، فلا بُدَّ له من نسيان هذه الرغبة الطبيعية، وترجيح رغبة الجماعة على اللذّة والمنفعة الشخصية.

يقول صاحب هذه النظرية في بيانها: إن طبيعة الإنسان تقتضي أن يعيش بشكلٍ جماعي، وإن هذه الحياة الجماعية تستلزم أن يرتبط مصيره بمصيرهم، فإذا كنا نفكر بمنافعنا ولذائذنا الشخصية فلا ضير من لحاظ منافع ولذائذ الآخرين؛ لأن سرورهم هو سرورنا، وحزنهم هو حزننا. إذن فمن لوازم الحياة المرفَّهة والسعيدة هو أن تكون راحة الآخرين راحتنا(٧).

نقد نظرية المنفعة الجماعية

١ـ أول ما يتبادر إلى الذهن في المقام هو أننا لا بُدَّ أن نعرف الملاك والمعيار الذي تسبّب في أن نجعل المنفعة العامة أصلاً، والذي جعلنا نعطي للحياة قيمة؟

فإنْ قيل: إن كسب المنافع وإرضاء اللذائذ الشخصية صار سبباً في أن نعتقد بذلك؛ لأن منافع المجتمع ما لم تضمن فإن منافع ولذائذ الفرد لا تضمن أيضاً.

يقال في الجواب: إن هذا الكلام لا يختلف كثيراً عن نظرية اللذة الشخصية، واللذة الاعتدالية؛ لأن الفرد والشخص والمنفعة واللذة ملحوظة كلها. وأيضاً ضرره هو الذي يوجه عمله.

ولكنْ لو قيل بأن ضمان منافع المجتمع هو الأصيل، وإنه على هذا الأساس لابُدَّ من التضحية بالمنافع العامة والجماعة. فإنه يُقال في الجواب: لماذا يكون للمنافع العامة الأصالة؟! وهل أن الطبيعة البشرية تقتضي هكذا أصالة أم هناك شيء آخر؟

٢ـ لما كانت المنفعة الجماعية ملاكاً للخير، والضرر الجماعي ملاكاً للشر والقبيح، فعندما لا يكون لعمل الإنسان نفعٌ للمجتمع فهل تتّصف أعماله حينئذ بالحسن؟ أو إذا كان في سلوكه ضرر للمجتمع ألا يكون ذلك شرّاً؟ فينبغي إذن على

جون إستوارت سميت أن يبحث عن الخير والشرّ في الأمور المرتبطة بالمجتمع، فما كان خارجاً عن هذا الإطار لا يمكن وصفه بالخير والشر. هذا في حين أن الخير والشر ليسا كذلك قطعاً؛ لأن بعض الأمور في حدّ نفسها هي إمّا من الخير أو الشر، ولا دخالة لشيء في اتّصافها بالخير أو الشر.

العمل الإنساني ونظرية النفع الجماعي

بعد التعمّق في هذه النظرية سوف نعرف أن حقوق الإنسان والعمل الإنساني أمر مطلوب ومقبول؛ لأن الإنسان يحاول في حياته أن يضمن للآخرين منافعهم، وإن ما لا مفرّ له منه بمقتضى الحياة الجماعية هو رفع الألم عنهم. فعندما يقوم الإنسان بعمل إنساني قيّم فإنه في الحقيقة يقوم بضمان منافعه ولذاته، وعندما يرفع عن أحد الألم أو يخفّف عنه ذلك فكأنه يزيله عن نفسه، فيشعر بالراحة والطمأنينة. وهذا ما يريده سميت وأتباعه. فيكون الفعل الإنساني بهذه الرؤية أمراً مقبولاً، ويكون بإمكان أتباع هذه النظرية حينئذ القيام بعمل إنساني.

٤ ـ نظرية حبّ السلطة والقدرة

هذه النظرية في صدد إيجاد المدينة الفاضلة، التي يكون مواطنوها من أقدر أفراد المجتمع، والتي ليس للضعفاء فيها مكان. وعلى هذا الأساس فإن جذور كل القيم في القدرة والسلطة، فكلّ مَنْ كان أقوى فهو أعزّ، وكلّ مَنْ كان ضعيفاً فهو أذلّ. يقول نيتشه في بيان هذه الرؤية: إن الإنسان كائن حيّ يحبّ ذاته، كغيره من الكائنات الأخرى، ويحب الحياة، ويحاول ـ كغيره من الموجودات ـ الاستمرار فيها، فهو يريد البقاء حياً، ويسعى جاهداً من أجل ذلك.

والذي يظهر من خلال ما تقدّم هو أن الحفاظ على الحياة واستمرارها بحاجة إلى قدرة وسلطة. فكلّما كانت قدرة الإنسان أكثر سوف يكون بقاؤه حياً أكثر. إذن يلزم الإنسان أن يسعى لكسب القدرة، ويهيّئ أسباب ولوازم هذه السلطة. كما ظهر أن الأساس في هذه الرؤية هو نيل السلطة والقدرة، حيث تلخص جميع القيم

فيهما. فالقناعة بناءً على هذه النظرية أمر مطلوب وذات قيمة، ولكنْ ليس كونها ذات قيمة من ناحية أن الإنسان لا يمدّ يد الحاجة إلى الآخرين، فلا يكون عزيزاً، بل هي ذات قيمة من ناحية أن الإنسان قادر على الوقوف بوجه الآخرين، وفرض قدرته عليهم، وقهرهم وإيلامهم.

كما أنهم يثنون على العفّة والنزاهة، لكنْ لا من ناحية أنه بالعفاف قد اختار الطريق الصحيح، ولم يسِرْ في طريق الفساد والهلاك، بل هو عفيفٌ؛ لأنه قادر على المقاومة في قبال الشهوات، فيكون العفاف ذاتاً قيِّمة.

إذن فالمهمّ هو كسب السلطة والقدرة من أجل الحياة، وهذا يأتي من حبّ الذات، بحيث يتظاهر الإنسان بالقدرة، ويتحاشى العجز والضعف[٨].

نقد نظرية حبّ السلطة والقدرة

١ـ حاول أتباع هذه النظرية أن يثبتوا أن القانون الوحيد الحاكم على الطبيعة والحياة هو السلطة والقدرة، وأن الانسان يرى نفسه مضطراً لنيل ذلك، فكيف يمكن أن تعيِّن الطبيعة ملاك القيم للإنسان بدون إرادة واختيار وعلم وشعور؟ إن الطبيعة تقضي أن يحبّ الإنسان نفسه، فأيّ شيء يسمح بطلب السلطة والقدرة؟ ومن قال بأن استمرار الحياة يلازم طلب القدرة بدون نقاش؟ وأن كل مَنْ لا قدرة له فلا حياة له؟ إن هذه دعوى بلا دليل، وهي تحتاج في إثباتها إلى دليلٍ متقن. ولا يوجد.

٢ـ إن مضمون هذه النظرية يثبت حقانية الظالمين والمستكبرين، ممّا يجعلهم أكثر تهوراً في ظلم المظلومين والمحرومين. ولعل نيتشه وأتباعه لم يقصدوا ذلك، لكننا حين نقول: إن طبيعة الحياة تقضي الحاجة إلى طلب القدرة فكيف يمكن تحاشي مثل هذه النتائج، وكفّ المستكبرين عن الظلم والعدوان؟ في حين أن التفوّه بهذا الكلام سيؤدي بنا إلى سلوك هذا الطريق.

٣ـ لا يبعد القول: إنه بناءً على هذه النظرية سيكون الجبر حاكماً على حياة البعض، وسيبقى هؤلاء ضعفاء لكي تتحقّق قاعدة السلطة والقدرة. فإذا سلمنا بأن القدرة وليدة الطبيعة، وأنه لا مفرّ للإنسان من ذلك فلا بُدَّ أن نسلِّم بأن هناك ضعفاء؛

لأنه سوف يكون للقوي معنى مقابل الضعيف حينئذٍ، ولو لم يكن هناك ضعف فلا معنى دقيق للسلطة والقدرة. إذن لا بُدَّ من وجود الضعيف؛ ليوجب تحقق القوي؛ لكي يتجلّى التكافؤ أكثر.

العمل الإنساني ونظرية السلطة

تعطي دراسة هذه النظرية بوضوح أن الحرب والقتال أمر منطقي وعقلاني، وترى أن كلّ مَنْ كان أقوى فهو أكثر أحقية من الآخر. وعلى هذا الأساس بإمكان القوي ـ ومن أجل تقوية سلطته ـ أن يعمل كلّ ما في وسعه لكي يضعف الطرف المنازع له، ويستمر في حياته بإصرار وقوة؛ لأن طبيعة حياته ـ وبمقتضى حبّ ذاته ـ تدعوه لذلك. والجواب الوحيد الذي بإمكان الإنسان أن يجيب به نفسه هو أنه يحاول أن يسحب قدرته على الآخرين ويؤذيهم، فهل بمثل هذا النوع من التفكير يستطيع الإنسان القيام بعمل إنساني من أجل حبّه لبني جلدته وإنسانيته؟

إن من المسلَّم أن السلطة لا تنسجم مع الأخلاق والقيم الأخلاقية، وأن الأفضل لضحايا الحرب والقتال أن يداسوا بأقدام الظالمين والجبابرة؛ لكي يتحقق قانون السلطة والقدرة. وها نحن نرى يومياً عشرات الأشخاص يموتون بسبب ظلم المستكبرين وأدعياء حقوق الإنسان، ولا يرفّ لأحدهم طرف أو يشعر بالألم والعذاب، بل يرون الظالم محقّاً؛ من باب الدفاع عن النفس.

٥. نظرية الأخلاقية الماركسية

اتّضح من بيان هذه النظرية **أولاً**: إن معرفة المجتمع والتاريخ أمر مهم، وإن من اللازم في معرفة الحوادث التاريخية والاجتماعية دراسة الأسس الاقتصادية لذلك؛ لأن حقيقة جميع التغيرات الاجتماعية اقتصادية.

جاء في كتاب (دعوة إلى تجديد النظر): لا ينبغي في دراسة الثورات الاجتماعية الحكم على ضوء التجذابات الاجتماعية من خلال شكلها السياسي القانوني والأيديولوجي، بل على العكس، لا بُدَّ من بيانها على أساس التناقض بين القوى

المنتجة والعلاقات المنتجة، وقد حذّرنا ماركس من إصدار مثل هذا الحكم، فقال:

أ- لا تبتني هذه الدراسة على رؤية واقعية، والمعلول - أي الأشكال السياسية والقانونية والأيديولوجية - يجعل التناقضات والتغيرات الاقتصادية بدلاً من العلة.

ب - إن التحليل السياسي والقانوني والأيديولوجي هو تحليل سطحي تماماً؛ لأنه بدلاً من النفوذ في أعماق المجتمع، والبحث عن العلل والأسباب الواقعية، سوف تبقى طافية على السطح، فيكتفي بما هو معروض، ويسلك طريق التحليل والدراسة العميقة والباطنية للأمور الضرورية واللازمة.

ج - إن مثل هذا التحليل ذهني؛ لأن جميع الأسس التي هي أيديولوجية بشكل تام ليست سوى توهّم وتصوير غير صحيح عن الحقيقة، لكنّهم - بدلاً من بيان الموضوع الواقعي والتحليلي وبالتصوير الخاطيء عنها - حاولوا التشبيه علينا[٩].

ثانياً: إن القانون الحاكم على التاريخ هو قانون جبري وخارج عن إرادة الإنسان. وعلى هذا الأساس سوف تستمر نظرية الآلات المنتجة - التي تعتبر أهم جزء اقتصادي في بناء المجتمع - في تكاملها.

ثالثاً: يجب أن يمرّ المجتمع في رأي الماركسية بأربع مراحل؛ لكي يصل إلى الاشتراكية. وهذه المراحل عبارة عن: مرحلة الاشتراكية البدائية؛ مرحلة العبودية؛ مرحلة رأس المال؛ ومرحلة الاشتراكية.

رابعاً: تختلف كل مرحلة تاريخية عن المرحلة الأخرى بلحاظ الماهية. فكما تتبدل الحيوانات بلحاظ الطبيعة من نوع إلى آخر، وتتغير ماهيتها، كذلك المراحل التاريخية يكون لكلّ مرحلة قوانين خاصة بها، تختلف عن أدوار المرحلة السابقة لها، وعن أدوار المرحلة اللاحقة[١٠].

يبتني أساس الحياة الاجتماعية - كما يلاحظ - على الاقتصاد، وجميع التغيرات التي تحصل في المجتمع تنشأ من التغيرات الحاصلة في الروابط الإنتاجية، التي تنشأ هي الأخرى من الآلات المنتجة.

فعندما كانت المرحلة الأولى مرحلة الاشتراكية كان الإنسان يزاول الصيد بآلات طبيعية، مثل: الحجارة والخشب، وكان يستفيد من ذلك ويعيش حياته. وفي

هذه المرحلة لم يكن هناك صراع، وكانت الحياة هادئة تماماً، وكانت طبيعية ومشتركة، ولم يكن يهمّ الإنسان سوى إشباع بطنه. لكنّه لما تعرّف على الزراعة تبدّلت آلاته المنتجة. وبتبدُّل آلاته تبدّلت حياته الاجتماعية أيضاً. وعندما طوّر الإنسان آلاته المنتجة؛ لكي يستفيد من أرضه أكثر وأفضل، تأثّرت حياته الاجتماعية أيضاً.

ومن ثمّ ظهر نظام الرقية؛ لأن البعض كان يمتلك آلية الإنتاج ولم يكن الآخرون يستفيدون منها، فكان يلزم مَنْ لم يستفِدْ من آلية الإنتاج العمل بالزراعة في أرض الغير، والاستفادة من آلاته، من أجل الحياة وتيسير أموره المعاشية. فكان العمل والجدّ من جهة، وفقدان آلية الإنتاج المتناسبة مع الأرض الزراعية من جهة أخرى، نقطة عطف لمرحلة جديدة، حيث اتّخذ هؤلاء الطبقة العاملة الفاقدة لآلية العمل عبيداً، فأحكموا سلطتهم عليهم.

وفي المرحلة التالية ظهر النظام الرأسمالي بظهور المصانع والإنتاج. ومن الملفت أن القوانين الحاكمة على هذه الأنظمة جاءت لتنظّم العلاقة بين العامل وربّ العمل، الذي هو صاحب رأس المال. فقد كانت الحياة الاجتماعية في المرحلة الاشتراكية البدائية بسيطة جداً، بحيث لم يكن للإنسان حاجة ماسّة إلى القانون، لكنْ في المرحلة التي بلغت فيها الرقّية أوجها كان المجتمع بحاجة إلى قوانين تتطابق مع المرحلة الجديدة؛ لتنظم الحياة الاجتماعية. فوضع في هذه المرحلة مثل قانون إطاعة العبد لسيده، ملك السيّد لعبده، إمكان بيع وشراء العبيد، تملّك آليات الإنتاج والأرض، وأخيراً عدم قانونية التصرّف في آلات الإنتاج والأرض بدون رضا المالك؛ فإن منشأ كل ذلك في الحقيقة هو تطوّر وسائل وآلات الإنتاج.

وبعد تجاوز مرحلة الأسياد والرعية، والوصول إلى مرحلة الرأسمالية، نرى أن المالكية ورأس المال وآلات الإنتاج طرحت بشكل أكثر جدية، فلم يكن حينئذ لقوانين الرقّ وعلاقة العبد بالأسياد وآلات الإنتاج الزراعي فاعلية مؤثّرة. وفي هذه المرحلة يكون لعلاقة العامل بربّ العمل مقتضاها الخاصّ بها، فإن كان التهاون في العمل على أرض الأسياد يعتبر ذنباً لا يغتفر، والتصرف في أراضيهم غصباً، في مرحلة نظام الرقّ، فإن التهاون وقلّة الانتاج في مرحلة الرأسمالية كذلك يعتبران ذنباً وجرماً،

والاستفادة غير الصحيحة من آلات الإنتاج المتطوّر غصباً، والتصرّف فيها لصالح العامل وبدون رضا المالك عملاً شنيعاً وجرماً.

ولو تجاوزنا مرحلة الرأسمالية، وصولاً إلى مرحلة الاشتراكية، فإننا نرى أن الحقوق والقوانين تتغيّر تماماً، بل قد يكون المالك في موضع المملوك؛ لأن أموال المولين في النظام الاشتراكي يجب أن تقع في أيدي العمال، أي إن العمال مكلّفون ـ من أجل تحقّق هذا النظام ـ أن يأخذوا أموال المموّلين، فإن كان أخذ المال في مرحلة الرأسمالية يعدّ سرقة وغصباً وجرماً فإن أخذ هذه الأموال في هذه المرحلة يعدّ عملاً قيّماً وصحيحاً جدّاً؛ لأن أخذ الأموال في هذا النظام ليس غير ممنوع فحَسْب، بل يعدّ فضيلة وتكليفاً واجباً[11].

نقد نظرية الأخلاق الماركسية

انتقد الشهيد المطهري نظرية الماركسية التاريخية مفصّلاً، وردّها، بعد أن ذكر ستة عناوين[12]، هي: عدم الدليل على المادية التاريخية، ضرورة تجديد نظر المؤسّسين لهذه النظرية، نقض التطابق الجبري البنائي والمبنائي، عدم تطابق الأصول الأيديولوجية للمادية التاريخية، استقلال الثقافة والتكامل الثقافي، انتقاض الماركسية التاريخية من خلال مبانيها.

قال الشهيد المطهري في أواخر العنوان السادس[13]:

١ـ إنه بناء على الماركسية التاريخية كلّ رأي ونظرية فلسفية أو علمية، وكل نظام أخلاقي؛ بحكم كونه تجلياً لظروفه المادية والاقتصادية الخاصة، لا يمكن أن يكون ذا قيمة واعتبار مطلق، ولا متعلقاً بزمانه الخاص. وسوف يفقد ـ بمرور الزمن وتغير الظروف المادية والاقتصادية القهرية، والتي لا يمكن اجتنابها ـ هذا الرأي والنظرية الفلسفية أو العلمية، وكلّ نظام أخلاقي، صحّته واعتباره، وسوف يحلّ محلّه بالضرورة رأي وفكر آخر. وعليه يمكن نقض الماركسية التاريخية التي وصفت من قبل بعض الفلاسفة وعلم الاجتماع بأنها قانون كلي وضع من دون استثناء.

٢ـ إنه على فرض صحة الماركسية التاريخية سوف يكون تجاوز كلّ مرحلة

إلى مرحلة تاريخية أخرى أمراً جبريّاً، وإن ذلك سوف يتحقق بعد مدة من الزمن. وبعد التحول التاريخي لتلك المرحلة فما الحاجة إذن لوضع نظام قانوني وأخلاقي خاص لكلّ مرحلة من المراحل الأربعة وإلزام الناس باتباعها؟

٣. إن وضع قانون ونظام أخلاقي في مرحلة الأسياد والرعية ـ الذي يرى أن آلات ووسائل الإنتاج والأرض أمرٌ ذو قيمة، ويرى المالكية للأسياد، وأن كلّ نحو من أنحاء الاستفادة منها لا بُدَّ أن يكون منوطاً بإذن وإجازة المالك، وأن المزارع والعامل ملكٌ طلقاً للأسياد ـ سوف يكون مناقضاً لوضع قانون ونظام أخلاقي في مرحلة الاشتراكية، التي لا ترى أيّ نوع من الملكية لصاحب رأس المال، وأن الحق مع العامل في كل الأحوال والأمور، وأن الملكية الحقيقية تنتهي باسم العامل، بل ذلك أمر فاضح لا يلتزم به عاملٌ ليعيش على أساسه.

٤. إنه على أساس المادية التاريخية، التي ترى أن تجاوز كل مرحلة أمر جبري وخارج عن إرادة الإنسان، لا يمكن عدّه ظلماً وجوراً من قبل الأسياد على العبيد. وإن الجور من قبل الرأسماليين والممولين للطبقة العاملة هو أمر مخالف للقيم، بل لا بُدَّ في كل مرحلة من التأكيد على هذه المظالم؛ إعداداً لأرضية انقلاب وحركة من أجل الوصول إلى مرحلة أخرى. فلماذا يرى هؤلاء أن الأسياد و الممولين وأصحاب الثروة قد نقضوا الحقوق، وأن عملهم غير إنساني ومخالف للقيم؟

٥. إن هذه النظرية ـ خلافاً لسائر الآراء المطروحة ـ عملية إلى حدٍّ ما، وبإمكان أتباعها التعويل عليها، وذكر أمور قيِّمة على أساسها، لكنها متزلزلة، بل هي عين التناقض؛ إذ هل لإنسانٍ أن يدرك المراحل الأربعة، ويرى نظامها القيِّم؟[١٤].

الفعل الإنساني ونظرية الماركسية الأخلاقية

ترى هذه النظرية الأمور جبرية، وأنه لا مناص للإنسان من المرور بمرحلة إلى أخرى. فلا بُدَّ أن تكون الحرب والقتال أمراً مقبولاً؛ وذلك من أجل تحقّق المرحلة المرتقبة، وهي مرحلة النظام الماركسي، والتي ليس لأحد حقّ الخلاف معها.

ولعل ضحايا الحرب ملزمون بقواعد يقتضيها كلّ زمان. فلو صار هؤلاء ضحايا

نظام الرأسمالية والسلطة فعليهم قبول ذلك؛ لكي يصلوا بمرور الزمن إلى النظام الاشتراكي المرتقب، حيث يتفوّقوا فيه على المستكبرين، وينالوا حقوقهم.

هذا مضافاً إلى أنه لا معنى منطقيّاً لنظرية حقوق الإنسان والعمل الإنساني على أساس النظرية الماركسية، التي هي في حال تغير دائم، حيث يعتبر ذلك أمراً وهمياً، أي إنه على أساس أيٍّ من المراحل الأربعة تدون هذه الحقوق، ويتمّ تنظيمها؟ فإنْ دوِّنت على أساس مباني مرحلة الأسياد والرعية فلا بُدَّ من تغيُّر هذه القوانين والحقوق في مرحلة الرأسمالية؛ لأن حقوق الإنسان في النظام الرأسمالي سوف تتبلور على أساس مباني هذا النظام، وهي تختلف عن النظام الفيودالي؛ وأيضاً لو دوِّنت هذه الحقوق والقوانين على أساس مباني النظام الرأسمالي فلا بُدَّ من تغيرها في النظام الاشتراكي؛ لأن لكل مرحلة مقتضياتها الخاصة بها.

وحاصل الكلام أن العمل الإنساني والحقوق المترتِّبة عليه ـ بناء على أساس مباني هذا النظام ـ أمر لا معنى له تماماً، وكلّ مَنْ نادى به فهو إما جاهل؛ أو يتجاهل.

المحور الثاني: الرؤية المعنوية حول العمل الإنساني

١ـ الرؤية الوجدانية والإرادة الحسنة

كتب فردريك كابلستون كتاباً بعنوان (كانْت)، وبحث فيه آراء ونظريات (كانْت). وقد تعرّض في الفصل الخامس منه إلى بحث الأخلاق والدين، وبحث مفصّلاً حول العقل النظري والعملي، الإرادة، الإرادة الحسنة، التكليف، التكليف والقانون، الأمر المطلق، الكائن العاقل، شرط إمكان الأمر المطلق، الخير الكامل، خلود النفس، الله. وأورد بحثاً حول الدين نذكر شطراً منه:

لا تلازم في نظر (كانْت) بين الأخلاق والدين، أي إن الإنسان ـ من أجل معرفة وظيفته العملية لا يحتاج إلى معرفة الله، وإن المحرك النهائي للعمل الأخلاقي هو التكليف في حدّ ذاته، وليس امتثال الأحكام الإلهية، وفي الوقت ذاته تؤدي الأخلاق إلى الدين، وتقرّبنا إلى الله.

إن القانون الأخلاقي من خلال طريق عمل الخير هو المقصود والغاية النهائية

للعقل، وهو يؤدي إلى الدين، أي إن الإنسان يكون موفقاً لمعرفة كل التكاليف بصفتها أحكاماً إلهية، لا كونها ضامنة امتثال الأوامر، وتتحكم في الإرادة التي هي في نفسها ممكنة ومشروطة، بل بصفتها قوانين ذاتية لكلّ إرادة حرّة في نفسها، بحيث تعتبرها أوامر لوجود أفضل؛ وذلك أنه من خلال الإرادة الكاملة الأخلاقية (القدسية والخير المحض)، وفي الوقت ذاته القادر المطلق، يمكننا عن طريق التوافق والائتلاف مع هذه الإرادة نيل أفضل درجات الخير، والقانون الأخلاقي يعلم بوظيفتنا لكي نجعلها نصب أعيننا.

إن القانون الأخلاقي يقتضي أن نكون مستحقّين للسعادة، لا سعداء، أو نجعل أنفسنا سعداء، لكنْ حيث إن الفضيلة لا بُدَّ أن توجد السعادة، وإن تكميل الخير الأفضل لا يكون إلاّ بواسطة العمل الإلهي فمن حقنا أن نتوقع السعادة عن طريق العمل الإلهي. وإن إرادته ـ وهي إرادة قدسية ـ تريد للمخلوقات السعادة، في حين بإمكانه تفويض السعادة لهم عن طريق إرادة القدرة المطلقة. وأمل السعادة يبدأ أولاً بالدين[١٥].

وقد علّق العلماء على نظرية الأخلاق والدين لكابلستون في حقّ (كانت)، وفيها مطالب متقنة كثيرة، ومضامين سامية، نشير إلى بعض ما يرتبط منها بالبحث[١٦]:

١ـ ذكر كانت أن العقل ينقسم إلى: نظري؛ وعملي، وأن العملي هو المهمّ، حيث يتعرض إلى: ما ينبغي؛ وما لا ينبغي، وأن الأساس في أمور الإنسان هو عقله العملي، ومن خلال سلوك هذا الطريق يصل إلى الوجدان.

٢ـ إنه يعتقد أن الوجدان، أو العقل العملي، عبارة عن سلسلة أحكام سابقة مغروزة في فطرة الإنسان من حين ولادته، وأنها لم تأتِ عن طريق الحسّ والتجربة. لذا فهو يعتقد أن الأمر الأخلاقي لا يهتمّ بنتائج الأمور، ولا يفكر بمصالح التكاليف، بل يأمر بعملٍ ما لأنّه مما ينبغي، وينهى عن عملٍ ما لأنه مما لا ينبغي، ولا يبالي بالنتائج. فهو يأمر بالصدق والإحسان؛ لأنهما مما ينبغي، والوجدان يحكم بذلك أيضاً، وينهى عن الكذب؛ لأنه مما لا ينبغي، ولا يفكّر في أن هذا الصدق هل هو

بضرره، أو أن الكذب في نفعه ومصلحته؟

٣. إن التفكير بالمصلحة والاهتمام بنتائج الأمور إنما هو عمل العقل النظري، أي إن العقل النظري هو الذي يفكّر بالمصالح، ويرى المنافع والأضرار. والحال أن الوجدان يفكّر بالتكليف والوظيفة، لا بشيءٍ آخر. وبناء على ذلك يرى (كانْت) أن الإنسان مكلف بالذات أن يأتي إلى الدنيا هكذا، في حين يرى آخرون أن الإنسان مستعدّ للتكليف، وليس مكلّفاً ذاتاً.

٤. إنه يعتقد أن كل إنسان يبتلى بعذاب الوجدان، أي إن كل إنسان يندم على أعماله السيئة، ويشعر بالمرارة تجاهها، في حال أن من الممكن أن يعطيه الشعور بها السعادة الدنيوية، فلا بُدَّ أن نعلم لماذا يكون الإنسان المذنب والخاطئ نادماً وخجلاً؟ ولماذا يريد الهروب من نفسه؟ ولماذا لا يستطيع مثل هذا الإنسان الخلوة بنفسه والمكث مع وجدانه لحظة؟ يقول: إن سبب هذا الندم والمرارة ما يمليه الباطن، وأن ما يسمى بالوجدان والقوة الباطنية والنظرية هو الذي يفكّر بما ينبغي، ولا يبالي بنتائج الفعل.

٥. إنه يؤمن بالتفكيك بين السعادة والكمال، ويقول: إن الخير والإحسان يوجد باسم الإرادة الحسنة، وهي عبارة عن الطاعة المطلقة للأوامر الوجدانية، فإن الانسان الكامل والمطيع المطلق لا يفكّر بنتيجة العمل، سواء كانت النتيجة هي السعادة أو الشقاء، فهو يرى السعادة شعوراً باللذة الأكمل، وابتعاداً عن ألم جسمي وروحي، دنيوي وأخروي، والشقاء ابتعاداً عن السعادة، وشعوراً بالألم والعذاب الجسمي والروحي، الدنيوي والأخروي.

٦. إنه يرى أن الاختيار وإرادة الإنسان يمكن إثباتهما عن طريق العقل العملي، وأن الفلسفة والعقل النظري عاجزان عن إثباتهما؛ لأن الاختيار والإرادة ليسا من مقولة الأمور الاكتسابية النظرية؛ ليتمكن العقل من إثباتهما.

٧. حاول (كانْت) إثبات البقاء والخلود والقيامة عن طريق الوجدان والعقل العملي، ويقول: إن الوجدان طالما يأمر الإنسان بالصدق والأمانة والعدل والإحسان، رغم أنه يعلم أنه ليس لهذه المفاهيم في الدنيا ثواب يعتدّ به، أو ليس في قبالها ثواب أصلاً، بل هو على يقينٍ أحياناً أن مثل هذه الأعمال تقيِّد الإنسان، وتستتبع الألم

والعذاب، لكن مع ذلك الإنسان يترك ذلك العمل أو يفعله. والسبب في الإتيان بهذه الأعمال، مع اعتقاده الراسخ بعدم الأجر والثواب الدنيوي عليها، بل الشعور بالعذاب والألم أحياناً، إنما هو إيمانه في قرارة وجدانه بأن هذه الأعمال لا تذهب هدراً، وأن الإنسان يثاب عليها في عالم آخر. فالاعتقاد بالثواب يلازم الاعتقاد بالخلود ووجود عالم آخر.

٨ـ حاول (كانْت) التعريف بالله من خلال الوجدان والعقل العملي، فهو يقول مثلاً: حيث إن تكميل الخير الأفضل لا يتحقّق إلا بواسطة العمل الإلهي فمن حقّنا أن نتوقع السعادة عن طريق العمل الإلهي. ولمّا كانت إرادته إرادة مقدسة فهو يريد أن تكون مخلوقاته لائقة بذلك[١٧].

ثم أيد كلامه بمقال روسوي الفرنسي، وقال: للقلب منطق لا يدركه العقل. ثم استند إلى كلام باسكال، وقال: للقلب أسبابه، التي لا يعلم السرّ والعقل عنها شيئاً.

نقد بعض نظريات (كانْت)

أ ـ عدم اعتبار العقل النظري

يقول كابلستون، نقلاً عن كتاب (كانْت): إنه يقول: إن ما أنكره في النقد أولاً لا يثبته هنا، أي إنه لا يقول: إن بإمكان العقل النظري إثبات وجود الله والصفات الإلهية. نعم تصديق وجود الله يكون بواسطة العقل، لكنه عملٌ إيماني. ومن الممكن أن يراه إيماناً عملياً، ولذا فهو يرتبط مع التكليف والوظيفة[١٨].

لقد ردّ (كانْت) بصراحة ـ كما رأينا ـ قدرة العقل النظري على إثبات الله والصفات الإلهية. ويرى أن ذلك من مهام العقل العملي، في الوقت الذي يثبت العقل النظري وبأقوى الأدلة وجود الله، الصفات الإلهية، عالم ما بعد الموت، خلود النفس، الاختيار والإرادة وحرّية الإنسان. وهذا ما دعت الكتب السماوية وروايات المعصومين الناس إليه من خلال سلوك هذا السبيل، على الرغم من أن العقل العملي والوجدان والفطرة لها الكلمة الفصل في هذا المجال.

ب ـ الفرق بين الكمال والسعادة

يرى (كانت) أن السعادة غير الكمال، وأن بينهما تقابلاً، فهو يقول في ذلك: إذن صدق هذه القضية لا تكشف أن مَنْ يبحث عن سعادته لا يمكنه من دراسة هذا المفهوم أن يكتشف أنه صاحب فضيلة، وكذا صاحب الفضيلة لا يمكنه بدراسة الفضيلة أن يكتشف أنه سعيد؛ فإن هذين المفهومين متمايزان(١٩).

إن (كانت) ـ كما ترى ـ صرّح بأن السعادة هي غير الفضيلة والكمال، وأن الفضيلة والكمال غير السعادة، والحال **أولاً**: إن الكمال لا ينفكّ عن السعادة ـ كما صرح بذلك العلماء، أمثال: الفارابي وابن سينا وغيرهما من علماء الحكمة والأخلاق ـ، بل إن كلّ كمال هو نوع من أنواع السعادة، إلاّ أن السعادة لا تنحصر باللذات الحسّية.

ثانياً: إن الإنسان ـ كما يقول (كانْت) نفسه ـ لو أطاع أمر الوجدان فإن هذا بنفسه كمالٌ لا علاقة له بالسعادة، هذا من جهةٍ. ومن جهة أخرى هو يعتقد بأن الإنسان لو لم يمتثل أمر الوجدان فإنه سوف يشعر بعذاب الوجدان، إذن بعد المقارنة بين هذين الأمرين لا بُدَّ من القول: إن عدم امتثال أمر الوجدان لو كان مؤلماً فإن الطاعة لأوامره لا بُدَّ أن تكون موجبة للسعادة، وإلاّ فإن الإنسان لو أطاع أمر الوجدان فإنه سوف يشعر بالعذاب، كما أنه لو اجتنب أوامره فسوف يشعر بالعذاب أيضاً. والحال أن هذا الكلام واضح البطلان، ولا أساس له(٢٠).

ج ـ إطلاق أحكام وأوامر الوجدان

يظهر من كلام (كانْت) أن أحكام الوجدان وأوامره مطلقة، لا يمكن الاستثناء فيها، وأنه لا بُدَّ من العمل بها تحت أي ظرف.

يقول (كانْت): معنى الاحترام للقانون هو أن القانون عبارة عن الأخلاق، والتكليف اللزومي هو العمل الناشئ عن الاحترام للقانون. ومراد (كانْت) من القانون القانون من حيث هو. فالعمل من أجل أداء الوظيفة والتكليف هو العمل الناشئ من احترام القانون، والخاصية الذاتية للقانون بلحاظ كونه كلياً، أي الكلية المطلقة غير

القابلة للاستثناء. والقوانين الطبيعية هي كلّية، وكذلك قانون الأخلاق[٢١].

قال العلماء في مقابل كلام (كانْت): إن من المسلَّم أنّ جميع أحكام الوجدان ليست مطلقة وذاتية، بل بعضها مطلق وذاتي وغير قابل للاستثناء، وبعضها الآخر نسبي تابع للمصلحة والمفسدة، كما يقول علماء المعتزلة والشيعة بأن الحسن والقبح عقليان، وأنهما ذاتيّان ونسبيّان، أي إن العلم والعدل ـ بحكم العقل، بذاتهما ونفسهما، وبدون مقارنة مع أي شيء آخر ـ حسنان وممدوحان، وأنه لا مفرّ للإنسان عن ذلك، كما أن الظلم والجهل ـ بحكم العقل في ذاتهما ـ قبيحان ومذمومان، وهذا حكم لا يقبل الاستثناء. لكنّ هناك أموراً حسنها وقبحها نسبي، وللمصلحة والمفسدة المقصودة فيها علاقة؛ فإنْ كانت مصلحة ذلك الفعل أهمّ كان حسناً؛ وإنْ كانت مفسدته أكبر كان قبيحاً[٢٢].

العمل الإنساني ونظرية (كانْت) الوجدانية

بناءً على نظرية (كانْت) الوجدانية التي ترى الإنسان كائناً مكلفاً وموظفاً، وأن الالتزام بأداء الوظيفة بعيداً عن التفكير بالمصلحة سوف يجعل للعمل الإنساني معنى؛ لأن الإنسان إذا لم يعمل بوظيفته فإنه على نظرية (كانْت) سوف يكون معذَّبَ الوجدان، ويشعر بالمرارة والعذاب، فإنه لو أراد العمل بمقتضى إرادته الحسنة لا بُدَّ أن يكون مطيعاً تماماً لأوامر الوجدان، ولو لم يلتفت إلى حقوق الإنسان، ولم يعمل بوظائفه الإنسانية، فإنه لم يلتفت إلى إرادته الحسنة، ويكون مغضوباً لوجدانه.

إنه بناءً على نظرية (كانْت) سوف يكون للعمل الإنساني توجيهٌ صحيح؛ لأنه يقول: إنْ كانت أعمالكم لا جزاء لها في الدنيا، أو كان لها جزاء لكنه زهيد، فإن الإنسان سوف يشعر في قرارة وجدانه وباطن نفسه أن هذه الأعمال سوف لن تذهب هدراً، وأنه سوف يُجزى عليها في عالم آخر، على الرغم من أنه قام بالعمل حسب وظيفته، لا من أجل الثواب والجزاء عليه.

وحيث إن (كانْت) يثبت خلود النفس والعالم الآخر من خلال الوجدان والعقل العملي فسوف يكون لحقوق الإنسان والعمل الإنساني من هذا المنظار تفسيراً

صحيحاً. وأخيراً نختم هذه المقولة بكلام لـ (كانت)، حيث يقول: كما أن الله هو المشرِّع العام فلا بُدَّ من القيام بخدمته، أما ما معنى الحرمة في حقّه تعالى؟ معنى ذلك أننا لا بُدَّ أن نطيع القانون الأخلاقي ونمتثله؛ من أجل أداء التكليف والوظيفة[٢٣].

٢ـ رؤية العشق والمحبة

في كتابٍ عن الهنود عندما يتحدّث عن المثل والقيم يذكر أربع مراحل للحياة المثلى والنموذجية، ثم يشرع في تفسيرها. وسوف نذكر بحسب المناسبة مواضع منها:

لا بُدَّ للإنسان من أن يسعى ويكون جادّاً في أداء وظيفته، لكنْ يجب أن يكون عمله لا من أجل الجزاء والثواب، أو من أجل الجنة ونيل الدرجة الرفيعة فيها[٢٤].

وجاء في مقطعٍ آخر منه: إن نظام القيم الهندية معقّد، وهو يشتمل على المعرفة، ويؤكد على العمل الفاعل والخدمة للآخرين، ويحاول أن يصل بالخان والمان إلى القمّة[٢٥].

وفي مقطعٍ آخر نقرأ: لا يقبل غاندي هذا الأمر ـ العزلة في الغاب ـ؛ لأنه يرى أن الخدمة الخالصة للآخرين جزءٌ من التربية، وهو يؤمن بذلك؛ لكي يحرِّر الروح من أسر الجسم؛ لأن الخدمة للآخرين إذا كانت بلحاظ غضّ الطرف والتجاوز عن الشيء فإنه سوف يكون لها مفهومٌ مسيحي، لا هندي[٢٦].

وجاء في المقطع الرابع منه: لا شَكَّ أنه ورد في نظام القيم الهندية المعقَّد أن نكران الذات لدى خدمة الآخرين، وقلة الذكر لترك الخان والمان، ليس أصلاً أساسياً. وهذا ما ورد التأكيد عليه في الكثير من النصوص الهندية، وخصوصاً في الكتاب الهندي الكبير (بجودجيتا). وقد ذكر مهاتما غاندي بأنّه وجد هذه القيم في هذا الأثر. وقال جريشنه في كيتا: إن الرجل الذي أبعد الآمال عن حياته، واستمر في طريقه بدونها، سوف يصل إلى مرحلة الاطمئنان إن لم تكن له منية في البين[٢٧].

ويعبّر في كتب التربية والأخلاق عن ذلك بمعيار المحبة في الفعل الأخلاقي. ويقول في توضيحه: إنّ المعيار في الفعل الإنساني والأخلاقي أن يكون على أساس حب

الغير، لا حب الذات، أي يكون كلّ فعل وعمل أخلاقياً حين يبرز في عنصر المحبة مسألتان:

١. نكران الذات، وعدم أخذ نفعه وضرره بنظر الاعتبار.

٢. النظر إلى الغير، وأن يكون بصدد إيصال النفع إليهم، أو دفع ضررعنهم.

وقد ذكر لهذه النظرية محاسن، نشير إليها:

١. إن من محاسنها التعرّض للأمور النموذجية والقيم الاجتماعية التي ينبغي للإنسان أن يكون جاداً فيها.

٢. نظرت هذه الرؤية إلى أداء الوظيفة بصفتها مسؤولية إنسانية، وأن العمل الخالص وأداء الوظيفة ليس من أجل الجنة، وإن كانت ترى أن الأجر أمر معقول ومطلوب.

٣. إن الخدمة للغير، والحضور الفاعل في المجتمع، والابتعاد عن العزلة والانزواء، أمر ممدوح وحسن، وقد دُعي إليه.

٤. إنهم يرون الخدمة للبشر قريناً لنكران الذات والمنية والتكبّر، إلى حدّ أنهم قالوا: إن رجلاً ابتعد عن الآمال واستمر في طريقه بدونها سوف لا ينكر المنية ويصل إلى درجة الاطمئنان.

نقد نظرية المحبة والعشق

١. ليس كل محبة فعلاً أخلاقياً، أو قيمياً. بعض الحبّ والتودّد يمكن الثناء عليه، ولكن لا يمكن عدّه فعلاً أخلاقياً؛ فإن التودّد وحبّ الشخص إذا كان بطلاً أمر ممدوح وحسن، ولكنْ ليس له جنبة أخلاقية. وكذا حبّ الأبوين لولدهما؛ لأنه يكون بمقتضى الغريزة والطبيعة البشرية.

٢. إن الأخلاق والفعل الأخلاقي لا يقتصر على حبّ الغير. ولذا لا بُدَّ من القول بأن دائرة الأخلاق أوسع، فإن بعض الأمور المقدسة يمكن الثناء عليها وتكريم فاعلها، لكنها ليست من نوع حبّ الغير، مثل: عدم قبول الذلّ، وعدم شعور الحاجة إلى الغير، فإنها من الأمور المقدسة، والقابلة للثناء، لكنها لا يؤتى بها بصفتها حبّاً

للغير.

٣. ليس كلّ نوع من أنواع حب الغير فعلاً أخلاقياً أيضاً. هل يعتبر صرف حب الإنسان الآخر فعلاً أخلاقياً، أم لا بُدَّ لحبّ الإنسان الآخر من ملاكٍ خفيّ؟ فلو أن إنساناً أنقذ حيواناً من المرض أو من الموت ألم يقم بفعل أخلاقي وإنساني؟ إنه لا بُدَّ من تفسير مفهوم حبّ الإنسان، وبيان المقصود من الإنسان الذي يتعلق به الحبّ والتودّد؛ لأن هذا الإنسان لا يمكن أن يكون إنساناً بالقوة، وكائناً له رجلان، ومع ذلك لا يحبّ البشرية والإنسانية، بل لا بُدَّ أن يكون لهذا الإنسان إنسانية وشرف.

وحينئذٍ لو كان حبّ الغير لأجل الإنسانية فهو فعل له قيمة، فتكون حينئذ خدمة الحيوان أيضاً فعلاً صحيحاً؛ لأن الحيوان كائن من الكائنات الإلهية التي يجب الحفاظ عليها وحمايتها[٢٨].

العمل الإنساني ونظرية العشق والحب

للعمل الإنساني ـ بناء على هذه النظرية ـ معنى منطقي؛ لأن الشخص الفاعل لذلك العمل في صدد تقديم خدمة لأبناء جلدته، وإزالة الألم والعذاب عنهم. فهو لا يريد إزاء ذلك أي أجر، ولا يجد نفسه مستحقّاً لمثل هذا الأجر، حتّى أنه بتصريح أتباع النظرية الهندية لا يقصد الهدف الأعلى، أي الجنة؛ لأن مفهوم خدمة البشر وحبهم راسخ كالحلقة في الأذن، فهو لا يسمع غير هذا النداء، وعليه أن يسعى ويجدّ ليكون مثل كاندي في هذا الطريق؛ لكي يترك الرأس لدى المعشوق.

المحور الثالث: الرؤية الإسلامية لملاك الفعل الإنساني ـ نظرية العبودية والقرب الإلهي

يبحث المتديّنون عن ملاك الفعل الأخلاقي والقيم السامية في تجلّي العبودية ونيل الوصال الإلهي، ويرَوْنه عملاً ذا قيمة يصدر من العبودية وتسليم العبد مقابل الحقّ تعالى. والواقع أن تعبير علماء الدين في هذا المجال مختلفٌ؛ فبعض عبَّر عن هذا الملاك بعنوان العبودية، وبعض آخر عبَّر عنه بعنوان بالقرب الإلهي؛ والبعض الآخر عبَّر عنه

بعنوان كسب رضا الحقّ.

ومن الواضح أن جميع هذه التعابير تسعى إلى بيان أمر واحد، وهو الالتفات إلى الخالق الأحد العالم والحكيم والقادر.

وعلى أساس هذه الرؤية يكون الإنسان مخلوقاً لأجل هدف معين، وعليه أن يجدّ من أجل تحقيق هذا الهدف بشكلٍ صحيح. ولذا ينبغي الالتفات إلى دور (التوحيد، الاعتقاد بخالق الوجود، الإيمان به، مقدار الاستفادة من العقل بصفته مصدراً باطنياً، الحاجة إلى العاقل وخالق الوجود الذي لا بديل له وإلى أوامره، ضرورة الارتباط بالأنبياء والأخذ بتعاليمهم، الاعتقاد بعالم آخر، ضرورة الاعتقاد بوجود مبانٍ قيمة في المجتمع البشري، وضرورة الأحكام الاجتماعية ومعرفة الإنسان)؛ لكي تتبين النظرية بشكلٍ معقول وصحيح.

أصول نظرية العبودية والقرب الإلهي

١ـ الهدف من الإيجاد

بناءً على التعاليم القرآنية يكون الخلق والإيجاد هادفاً؛ لأن الحكماء والفلاسفة قالوا: لو لم يكن لفعل الفاعل هدفٌ مضمر لكان ذلك الفعل لغواً. وهذا ما أشارت إليه الآيات القرآنية بوضوح، كقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً**﴾ (ص: ٢٧)؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّموَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ ◆ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الدخان: ٣٨ ـ ٣٩).

٢ـ الهدف من خلق الإنسان

لما كان كلّ الوجود هادفاً فما الهدف من خلقة الإنسان؟ ترى التعاليم الدينية أن الهدف من خلق الإنسان هو حسن عمله وتكامله الإنساني، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ (الملك: ٢)، حيث ورد في تفسيرها روايات تبين كيفية الكمال وطرق التكامل، فإنه لمّا سُئل النبيّ ﷺ عن المراد من قوله تعالى: ﴿**أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾ قال: «أتمّكم عقلاً، وأشدّكم له خوفاً،

وأحسنكم في ما أمر الله به ونهى عنه نظراً، وإنْ كان أقلّكم تطوّعاً»[٢٩].

ومن المسلم أن العقل الكامل يجعل العمل أفضل، والنية أكثر إخلاصاً، والجزاء أوفر. وجاء أيضاً في حديث الإمام الصادق عليه السلام قال: «ليس يعني أكثر عملاً، ولكن أصوبكم عملاً. وإنما الإصابة خشية الله والنية الصادقة، ثم قال: الإبقاء على العمل حتّى يخلص أشدّ من العمل، والعمل الصالح الذي تريد أن يحمدك عليه أحد إلى الله عزّ وجلّ»[٣٠].

والذي يفهم من ذيل الرواية أن الإنسان الكامل هو الذي لا يرجو إلاّ رضا الحق تعالى، والقرب منه، والوصال معه. فهو يعلم أن القرب بينه وبين الله ليس قرباً زمانياً ومكانياً، وأنه أبعد من الزمان والمكان، لكنه يدرك بكل وجوده أن ربه يخاطبه فيقول له: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ (ق: ١٦).

ولما لم يكن الوصال المكاني والزماني هو المراد فتحقُّق طريق الوصال سوف يكون من خلال عمل الإنسان، وإنه لا يوصله إلى ذلك سوى الكمال الإنساني الذي يتحقَّق من خلال عمله.

٣ـ دليل المعرفة

يبتني إتيان العمل الحسن ونيل التكامل على العلم والمعرفة. وحيث إن الكمال والقرب الإلهي هو الهدف من الخلق فإن من المسلم أن هذه المعرفة لا تتيسَّر إلاّ بالحسّ والعقل، كما صرح بذلك الحكماء. فلا مناص سوى التوسُّل بالوحي الإلهي، قال تعالى: ﴿**كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ١٥١).

والتعويل على ما ورد في ذيل الآية مهمّ؛ لأنه تعالى يقول بأن الأنبياء هم المعلّمون الذين يعلّمون الناس ما لا يعلمون، أي إن الطريقة الدينية مقرونة بالأوامر التي لا سبيل للعقل إليها، والتي لا تتيسَّر معرفتها إلاّ عن طريق العلم.

٤ـ النظرة الأخروية

يجب على الإنسان أن يعلم بأن حياته لا تنحصر بالدار الفانية، وأن هذه الحياة

هي مقدّمة للحياة الأبدية. فهو يعلم بأن دائرة أعماله الاختيارية التي تمهد أرضية كماله وتقرّبه ترتبط بهذه الدنيا، وأنه لا فرصة له في العالم الآخر للتكامل وبلوغ الكمال، كما ورد في قوله تعالى: ﴿**يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ**﴾ (غافر: ٣٩)؛ وفي آيةٍ أخرى: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ◆ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ**﴾ (الرحمن: ٢٦ ـ ٢٧)؛ وقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُوْلَئِكَ لَهُمْ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى**﴾ (طه: ٧٥)؛ وكما ورد في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «اليوم عملٌ ولا حساب؛ وغداً حساب ولا عمل»[٣١].

كيفية نيل المطلوب

بعد بيان الأصول الأربعة المتقدمة يظهر أن المهم هو أن نعلم ما هو طريق الوصول إلى القرب الإلهي؟ وما هو الطريق الأصلح للوصل الإلهي؟ من هنا قيل بأن طريق الوصول إلى نيل المطلوب ودرك الكمال النهائي هو طريق العبودية، كما ورد في الآية الشريفة: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦)، أي إن الطريق الوحيد الذي يوصلنا إلى الكمال والقرب الإلهي المطلوب هو التعبُّد والعبودية للحق تبارك وتعالى، وإن كمال العبودية إنما يكون له معنى إذا كان العبد مقابل المعبود، بأن يكون تسليمه لأوامره بنحوٍ لا يرى سواه، وأنه لو رأى غيره فعليه أن يعلم بأن العلم والقدرة لما سوى الله إنما هي في طول علم الله وقدرته، وأن وجود الناس رهينٌ المشيئة الإلهية. ولا بُدَّ من معرفة أن الإنسان على دين الحقّ، وليس ذلك الدين إلاّ الإسلام، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ**﴾ (آل عمران: ١٩)؛ وقال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾ (آل عمران: ٨٥)؛ كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان معنى الإسلام قوله: «الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، التصديق هو الإقرار، والاقرار هو الأداء، والأداء هو العمل»[٣٢].

المحور الرابع: طرق معرفة مصاديق العمل الإنساني والأخلاقي

إلى هنا كان الكلام حول الملاك والمعيار في القيم، لكن الأهم هو معرفة

طرق المصاديق والتطبيقات الأخلاقية والقيمية؛ إذ من الممكن أن يكون ملاك ومعيار القيم سامياً جداً، لكن بلحاظ مجهولية وإبهام بعض المفاهيم يكون تشخيص تلك المصاديق الأخلاقية والإنسانية مجهولاً أيضاً. فـ (كانْت) مثلاً يؤمن بأن الفعل والعمل إنما يكون له قيمة أخلاقية إذا كان مصداقاً للتكليف والوظيفة، وأن نية الفاعل وهدفه من القيام به هو صرف العمل بالتكليف، فهو يقول في بيان معرفة الوظيفة: إن الوظيفة والتكليف هما أمر وحكم مطلق، يجب أن يقرر بشكل قانون كلي وعام[٣٣].

ويجب أن نعلم أن (كانْت) قد أناط معرفة الأمر والحكم المطلق بالعقل العملي أو الوجدان، والحال أن هذه الضابطة كلية، يمكن تفسيرها، حيث فسِّرت بتفاسير مختلفة في الكتب[٣٤].

إذن من اللازم ـ مضافاً إلى بيان معيار وملاك الأعمال والقيم ـ بيان معرفة مصاديق هذه الأعمال؛ ليعلم المكلف وظيفته، ويعمل على أساسها؛ فإن سنة تدوين وتأليف الكتب الأخلاقية جرت من أجل بيان هذا المقصود. وفي ما يلي نتكلم باختصار عن ذلك:

١ـ طريق الفطرة

إن الميل الفطري والباطني تجاه الإحسان، والشعور بالانزجار والنفرة عن القبيح، مستفاد من التعاليم القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ◆ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ (الشمس: ٧ ـ ٨). فإن الله تعالى بعد أن خلق الإنسان ألهمه الفجور والتقوى، أي ألهمه خيره وشره. ويستفاد من هذه الآية المباركة أن فطرة الإنسان وباطنه لو تلوّث بغبار الخارج فإنه سوف يكون قادراً على معرفة الكثير من مصاديق الخير والشر، ويميزها، كما ذكر ذلك العلاّمة الطباطبائي: الإلهام الإلقاء في الروع، وهو إفاضته تعالى الصور العلمية، من تصوّر أو تصديق، على النفس. وتعليق الإلهام على عنوانين: فجور النفس؛ وتقواها للدلالة على أنّ المراد تعريفه تعالى للإنسان صفة فعله من تقوى أو فجور، وراء تعريفه متن الفعل بعنوانه الأولي المشترك بين التقوى

والفجور، كأكل المال مثلاً، المشترك بين أكل مال اليتيم، الذي هو فجور؛ وبين أكل مال نفسه، الذي هو من التقوى؛ والمباشرة المشتركة بين الزنا، وهو فجورٌ؛ والنكاح، وهو من التقوى. وبالجملة المراد أنه تعالى عرَّف الإنسان كون ما يأتي به من فعل فجوراً أو تقوى، وميَّز له ما هو تقوى ممّا هو فجور(٣٥).

٢ـ طريق العقل

الطريق الثاني لمعرفة حسن الأعمال وقبحها عقل الإنسان. وقد تحدث المتكلّمون عن الحسن والقبح الذاتي والعقلي في بحث العدل الإلهي. ومع اعترافهم بأن للعقل البشري القدرة على درك الحسن والقبيح جعلوا العقل حكماً مستقلاً في نظام القيم، بحيث يستطيع بسهولة معرفة الكثير من مصاديق الحسن والقبح. وقد تمسكوا؛ لتأييد كلامهم في استقلال العقل بمعرفة الحسن والقبح، بآيات قرآنية، كقوله تعالى: **﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾** (الأعراف: ٢٨)؛ فإن ظاهر الآية أن المشركين باقون على فعل قبائح الأعمال، ولكنّهم حاولوا جادّين نسبة أعمالهم وسلوكهم إلى سنة آبائهم الأولين؛ ليعطوا أفعالهم مظهراً حسناً، أو أنهم يرَوْن ذلك بأمر من الله، وأنه مصداق للفعل الحسن. لكن الله ردّهم وخطّأهم(٣٦).

٣ـ طريق الوحي

الطريق الثالث لتعيين ومعرفة المصاديق الأخلاقية والأفعال القيمة هو طريق الوحي، أي إنه مع وجود الطريق الفطري والعقلي لمعرفة المصاديق الحسنة والقيمة للأفعال يعتبر طريق الوحي مكمِّلاً لطريق الفطرة والعقل في النظام الأخلاقي الإلهي، الذي جعل ملاك القيم فيه القرب الإلهي والعبودية، وأنه بدون ذلك لا يمكن نيل القرب الإلهي؛ لأن الفطرة والعقل وإنْ كانا يعتبران طريقين شاملين، لكنّ النظرة فيهما كلّية، ويتأثران في مقام تعيين وتبيين جزئيات الأمور، وهما مثارٌ للاختلاف.

فمن اللازم عليه تعالى بيان المصاديق بنفسه، وتعيين وظيفة الإنسان. وقد وردت

آيات وروايات كثيرة في بيان هذه المصاديق، وكان الهدف من تأليف الكتب الأخلاقية الكثيرة بيان هذا المقصود؛ ليتمكن السالكون من سلوك الطريق بسهولة، وإيصال أنفسهم إلى المقصود. قال تعالى: **﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** (النحل: ٩٠)؛ وقال تعالى: **﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ آوَواْ وَّنَصَرُواْ أُوْلَـئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾** (الأنفال: ٥٢)؛ وقال تعالى: **﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاء وَاللّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** (البقرة: ٢٦٨).

المحور الخامس: تداعيات الفعل الإنساني

بعد البحث حول معيار الأفعال القيمة، والحديث حول طرق معرفة العمل الأخلاقي، من المناسب أن نتحدّث حول تداعيات الفعل الإنساني من زاوية التعاليم الدينية؛ لكي نكون أكثر جدّية في خدمة أبناء نوعنا:

١. الإيثار

إن إحدى الفضائل والقيم الأخلاقية السامية هو الإيثار. ومعناه تقديم الآخرين على نفسه. حينئذ يخرج الإنسان من ذاته إلى ربّه. فإنه لا بُدَّ للإنسان أن يرى حاجة الآخرين إليه من نعم الله عليه، ويستثمر هذه الفرصة لكي يحلّ مشاكلهم. كما ورد ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام، فإنه قال: «إن حوائج الناس عليكم نعمة من الله عليكم، فاغتنموها، ولا تملّوها، فتتحوّل نقماً»[٣٧]. وورد في القرآن الكريم: **﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** (الحشر: ٩). وقد ورد بشأن نزول هذه الآية أن النبيّ صلى الله عليه وآله قال للأنصار لما انتصروا على يهود بني النضير: «إن شئتم قسمتم للمهاجرين من أموالكم ودياركم، وتشاركونهم في هذه الغنيمة، وإن شئتم كانت لكم دياركم وأموالكم، ولم يقسم

لكم شيء من الغنيمة»، فقال الأنصار: بل نقسم لهم من أموالنا وديارنا، ونؤثرهم بالغنيمة، ولا نشاركهم فيها، فنزلت: ﴿**وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ**﴾...»[٣٨].

٢ـ الإنفاق

إن أحد الأمور التي يتجلى فيها الفعل الأخلاقي هو الإنفاق وبذل بعض المال للغير، بأن يقوم المنفق بإهداء ماله للغير، والحال أنه لا يوجد أيّ تعهد له تجاهه. ولا بُدَّ أن نعلم بأن الإيثار أفضل من الإنفاق؛ لأنه **أوّلاً**: متعلق الإنفاق هو المال والأمور المادية فقط، لكن الإيثار أوسع دائرةً من الأمور المادية؛ **وثانياً**: الإيثار مع التواضع، بأن يرى للغير حرمة وكرامة، ويحاول تقديم خدمة له، في حين أن المنفق قد لا يكون له مثل ذلك المال، ولا يختلج التواضع في ذهنه للمنفَق عليه. فقد ورد في الآية الكريمة: ﴿**الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ثُمَّ لاَ يُتْبِعُونَ مَا أَنفَقُوا مَنّاً وَلاَ أَذًى لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ (البقرة: ٢٦٢). ولا بُدَّ أن نعلم أن الإنفاق المقبول والصحيح له شروط، وقد أشارت الآيات والروايات إلى أن الإنفاق لا بُدَّ أن يكون بدون طلب، وفي سبيل الله، ومن أجل رضاه، فإن لتحقُّق الفعل الإنساني بالنسبة إلى الإنسان المسلم مظهر جميل؛ لأنه يسوقه نحو الكمال، الذي يستتبع القرب إلى حضرة الحقّ تعالى. إذن يمكن بالإنفاق تقديم المساعدة والعون بكلّ ثقة وعزيمة لضحايا الحرب والقتال.

٣ـ الحبّ للآخرين

نظرت الكتب الأخلاقية إلى مسألة الحب لأبناء النوع على أنه عمل إنساني حكيم، وأن ذلك يمهّد أرضية التأثير على الغير، وأنه بالمحبة والصداقة للآخرين تتهيأ أسباب الخير والصلاح في المجتمع. والأمر الملفت هو أن الحب للغير في اللسان الديني لا بُدَّ أن يكون لأجل رضا الله، أي إن الإنسان المسلم يبدي المحبة للمسلم والكافر؛ لأن الجميع هم خلق الحقّ تعالى، ولهم كرامة وحرمة ذاتية.

إذن أساس الحب للغير عبارة عن نسبةٍ تكون للشخص مع الله. فكلّ مَنْ

كانت عبوديته أكثر كان نصيبه من الحبّ أكثر، وكلّ مَنْ كانت عبوديته أقل فإن الحب له سوف يكون بتلك النسبة. وبعبارة أخرى: مقدار عبودية العبد هي الميزان لحبّ الآخرين له. وقد عبّر عن الحب في التعاليم الدينية بالتولي، وعن العداء بالتبري. والملفت للنظر أن كلَيْهما لا بُدَّ أن يكون في صراط كسب الرضا الإلهي، وفي صراط العبودية. فقد ورد عن أبي عبد اللهعليه السلام أنه قال: قال رسول اللهصلى الله عليه وآله لأصحابه: أيُّ عرى الإيمان أوثق؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم، وقال بعضهم: الصلاة، وقال بعضهم: الزكاة، وقال بعضهم: الصيام، وقال بعضهم: الحجّ والعمرة، وقال بعضهم: الجهاد، فقال رسول اللهصلى الله عليه وآله: «لكلّ ما قلتم فضلٌ، وليس به، ولكنّ أوثق عرى الإيمان الحبّ في الله، والبغض في الله، وتولي أولياء الله، والتبرّي من أعداء الله»[٣٩]. وعنهعليه السلام أيضاً أنه قال: «كل مَنْ لم يحبّ على الدين ولم يبغض على الدين فلا دين له»[٤٠].

وهذا السبب يهيّئ أرضية خصبة من أجل تحقُّق الفعل الإنساني؛ لأن بإمكان الإنسان إزالة الألم والعذاب عن المسلم والكافر، وهذا العمل لا يقوم به إلاّ من باب الحب لهم، الحبّ الذي له جذور دينية وارتباط بمقدار ميزان عبودية المحبوب ـ كما ذكر ذلك المحقّق النراقي ـ؛ لكي يكسب حب الغير عن هذا الطريق. وبالطبع لا ينظر المسلم فقط إلى تخفيف الألم والعذاب عن الضحية، بل ينظر أيضاً إلى حرمته كإنسان.

٤ـ الاهتمام بأمور الناس

أحد الأمور ذات القيمة في النظام الديني هو الاهتمام بأمور الناس، أي إن الإنسان المسلم مكلَّف برصد أمور المجتمع، ووضع خطط مناسبة لذلك، فإن الاهتمام بالنفس والذات الفردية وعدم الاهتمام بأمور المجتمع تبعد الإنسان عن دائرة التديُّن، وتجعله في عداد غير المسلمين، كما قال النبيّ الأعظم في ذلك: «مَنْ أصبح لا يهتمّ بأمور المسلمين فليس بمسلمٍ»[٤١]. وهذا أيضاً ما يؤكِّد عليه زعماء الدين دائماً، كما في قول أمير المؤمنينعليه السلام في آخر ساعات عمره الشريف لولديه الحسن والحسينعليهما السلام: «كونا للظالم خصماً، وللمظلوم عوناً»[٤٢]. فقد ذكرعليه السلام الظالم والمظلوم بشكل

مطلق، أي إن على الإنسان المسلم أن ينصر كل مظلوم، ويبعد عنه جور الظالم. وهذا السبب الهامّ والقيم يوظّف الإنسان لكي يهبّ لمساعدة ضحايا الحرب، بحيث يعتبر أذاهم وآلامهم أذى نفسه وألمها، فيحاول تحقيق أهدافه الإلهية، ويمدّ يد العون لمساعدتهم.

ومن جملة معدات العمل الإنساني الذي أكدت عليه التعاليم الدينية قضية التعاون على البرّ والأمور الحسنة، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**﴾ (المائدة: ٢).

يقول العلامة الطباطبائي في هذا المجال: وهذا أساس السنّة الإسلامية. وقد فسَّر الله سبحانه البرّ في كلامه بالإيمان والإحسان في العبادات والمعاملات، كما مر في قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ**﴾. وقد تقدَّم الكلام فيه. والتقوى مراقبة أمر الله ونهيه، فيعود معنى التعاون على البر والتقوى إلى الاجتماع على الإيمان والعمل الصالح على أساس تقوى الله، وهو الصلاح والتقوى الاجتماعيان. ويقابله التعاون على الإثم، الذي هو العمل السيّئ المستتبع للتأخُّر في أمور الحياة السعيدة، وعلى العدوان، وهو التعدّي على حقوق الناس الحقّة، بسلب الأمن من نفوسهم أو أعراضهم أو أموالهم[٤٣].

وجاء في تفسير الأمثل: إن الدعوة إلى التعاون التي تؤكّد عليها الآية الكريمة تعتبر مبدأ إسلامياً عامّاً تدخل في إطاره جميع المجالات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والحقوقية وغيرها. وقد أوجبت هذه الدعوة على المسلمين التعاون في أعمال الخير، كما منعتهم ونهتهم عن التعاون في أعمال الشر والإثم، اللذين يدخل في إطارهما الظلم والاستبداد والجور بكل أصنافها. ويأتي هذا المبدأ الإسلامي تماماً على نقيض مبدأ ساد في العصر الجاهلي، وما زال يطبق حتّى في عصرنا الحاضر، وهو المبدأ القائل: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً». وما كان في العصر الجاهلي أنّه إذا غزت جماعة من إحدى القبائل جماعة من قبيلةٍ أخرى هبَّ أفراد القبيلة الغازية لمؤازرة الغازين، بغضّ النظر عما إذا كان الغزو لغرض عادل أو ظالم. ونرى في وقتنا الحاضر ـ أيضاً ـ آثار هذا المبدأ الجاهلي في العلاقات الدولية، وبالذات لدى الدول المتحالفة،

حين تهب في الغالب لحماية بعضها البعض، والتضامن والتعاون معها حيال القضايا الدولية، دون رعاية لمبدأ العدالة، ودون تمييزٍ بين الظالم والمظلوم(٤٤).

حصيلة البحث

نستنتج مما ذكرنا من أبحاث أن الملاكات والمعايير المادية لا يمكنها أن تحثّ الانسان وتسوقه نحو الأفعال والأعمال القيمة؛ لأن المعيار والملاك الوحيد للحياة في بعض الرؤى هو كسب اللذّة والمنفعة، وهي ـ سواء كانت منفعة شخصية أو جماعية ـ لا تتناسب مع أعمال البرّ القيمة والأخلاقية، فيما أكدت بعض النظريات والرؤى على أصالة المادة، وتقول: إن المادة هي أصل وأساس الكون، حتّى أنها فسرت الإنسان على أساس مادّي. ومن الطبيعي أنّه مع مثل هذه الرؤى لا مجال لمزاولة الأفعال الإنسانية.

وأما رؤى (كانْت) والهنود المعنوية فهي وإنْ كانت تسوق الإنسان تجاه مزاولة الفعل الإنساني، إلاّ أن كلاً منها يواجه إشكالات أشرنا إليها سابقاً، بحيث لا يمكن أن تكون معها مفسرة ومبينة للأفعال الإنسانية تماماً.

فيبقى الطريق الوحيد السليم والصحيح الذي بإمكانه أن يكون مرشداً وهادياً للإنسان للقيام بالأفعال الإنسانية هو نظرية القرب الإلهي والعبودية؛ لأن أتباع هذه النظرية يرَوْن تجلّي المصاديق الأخلاقية باقتران العقل والوحي. وبعد هذه المعدات المذكورة ـ الإيثار، الإنفاق، الحبّ للآخرين، الاهتمام بأمور المجتمع،والتعاون على البر ـ، والموجودة في دين الإسلام والأديان التوحيدية من أجل مزاولة العمل الإنساني، تتجلّى هذه الأفعال، وترتقي منصة الظهور ـ وخصوصاً مع سهولة العمل الإنساني ـ؛ لأن المعدات المذكورة إنما يكون لها معنى ومفهوم تامّ مع النظرة التوحيدية واليوم الآخر؛ ليمكن القيام بالأعمال الإنسانية على أحسن وجه.

الهوامش

(١) مجيد الخدوري، الصلح والجهاد في الإسلام: ١٥.
(٢) هاجر سياه الرستمي، حقوق بين المللي بشر دوستانه: ٢٠.
(٣) المصدر السابق: ٨.
(٤) المصدر السابق: ٩.
(٥) محمد تقي مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق: ٦٣.
(٦) المصدر السابق: ٦٥.
(٧) المصدر السابق: ٦٨.
(٨) المصدر السابق: ٧٥.
(٩) أنور الخامه إي، دعوة إلى تجديد النظر: ١٥٥.
(١٠) مرتضى المطهري؛ جامعة وتاريخ: ١٠٣.
(١١) محمد تقي مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق: ٧٨.
(١٢) مرتضى المطهري؛ جامعة وتاريخ: ١٤٤.
(١٣) المصدر السابق: ٢٠٦.
(١٤) المصدر السابق: ١٤٤.
(١٥) فريدريك كابلستون، كانت: ٢١٠.
(١٦) مرتضى المطهري، فلسفة أخلاق: ٦٢ ـ ٧٦.
(١٧) فريدريك كابلستون، كانت: ٢١١.
(١٨) المصدر السابق: ٢٠٦.
(١٩) المصدر السابق: ٢٠٢.
(٢٠) مرتضى المطهري، فلسفة أخلاق: ٧٩.
(٢١) فريدريك كابلستون، كانت: ١٧٧.
(٢٢) مرتضى المطهري، فلسفة أخلاق: ٨٢.
(٢٣) فريدريك كابلستون، كانت: ٢١١.
(٢٤) كشيتي، مهن سن، هندوئيسم (مترجم ع. پاشايي): ٣٠.
(٢٥) المصدر السابق: ٣١.
(٢٦) المصدر السابق: ٣١.
(٢٧) المصدر السابق: ٣٢.
(٢٨) مرتضى المطهري، التعليم والتربية: ٦٢.
(٢٩) حسن بن فضل الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٢٢.
(٣٠) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ٥: ٢٠٠.
(٣١) محمد الدشتي (مترجم)، نهج البلاغة: ٤٢، الخطبة ٦٦.

(٣٢) محمد مهدي الريشهري، ميزان الحكمة ٥: ٢٧٢.

(٣٣) فريدريك كابلستون، كانت: ١٨١.

(٣٤) المصدر السابق: ١٨٢.

(٣٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٩٧.

(٣٦) جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات: ١٠٤.

(٣٧) التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الحكم: ٤٤٨.

(٣٨) حسن بن فضل الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٢٦٠.

(٣٩) محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي ٣: ١٩٠.

(٤٠) المصدر السابق ٣: ١٩٣.

(٤١) محمد مهدي الريشهري، ميزان الحكمة ٥: ٢٧٧.

(٤٢) محمد الدشتي (مترجم)، نهج البلاغة: ٣٩٨.

(٤٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٦٢.

(٤٤) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير الكتاب المنزل ٣: ٥٨٦.

نظريّة «منطقة الفراغ»

بوّابة التشريع لقوانين الدولة

د. الشيخ ذبيح الله نعيميان(*)
ترجمة: محمد عبد الرزّاق

تمهيد

كانت نظرية منطقة الفراغ قد طُرحت من قبل السيد الشهيد محمد باقر الصدر(١٣٥٠ ـ ١٤٠٠هـ) في كتابه الشهير «اقتصادنا»، فحظيت بعناية وتطوير من قبل تلامذته في أقلّ تقدير. إلاّ أن هذا الإصلاح كان أوسع من النظرية ذاتها أيضاً، فحظي باهتمام العديد من الباحثين، واكتسب مجالات أوسع على الصعيد التطبيقي. وكان المفهوم المقدم في كتاب اقتصادنا مرتبطاً بصلاحيات وليّ الأمر والدولة الإسلامية.

وسنسلط الضوء هنا على سؤال رئيس، وهو: ما طبيعة العلاقة بين نظرية منطقة الفراغ وأحكام الدولة؟ ومن أجل تحليل هذا الموضوع سنبدأ البحث بدارسة علاقة أحكام الدولة ومقولة التشريع في الإسلام، مع التركيز على مقولة الأحكام الثابتة والمتغيِّرة، قبل الإمعان في تفاصيل كلام الشهيد الصدر حول الموضوع، بالإضافة إلى تقديم تقرير عن رأي أحد تلامذته المبرَّزين في الموضوع ذاته. ثم نصل إلى مرحلة النقد في بعض زوايا هذه النظرية.

(*) أستاذٌ جامعي وحوزوي، متخصِّص في مجال الفكر السياسي المعاصر وتاريخه، وأحد الفاعلين في عدّة مؤسَّسات بحثية في إيران.

١ـ العلاقة بين أحكام الدولة والتشريع

أحكام الدولة هي الأحكام الصادرة عن الحاكم بإمضاء الشارع المقدّس، وعليه فإن من الضرورة بمكان التطرّق إلى مسألة ما إذا كانت أحكام الدولة ذات سمة تشريعية، أم أن وضع أحكام وقوانين الدولة ليس من التشريع في شيء؟ فإنْ كانت لا تحتوي على السمة التشريعية هل من الممكن اعتبارها ضمن نمط الحكم الموضوع؟ وفي هذه الحالة أليس وضع الحكم نوعاً من أنواع التشريع؟ وهل التشريع نفسه مقولة وضعية؟

يمكن تقسيم آراء الفقهاء في هذه المجال إلى اتجاهين:

الأول: وهو الذي لا يرى في إطلاق مفهوم التشريع اشتماله على صلاحيات الحاكم الإسلامي ووضع القوانين في الدولة.

فعلى سبيل المثال، ووفقاً لرأي الشيخ المؤمن ينبغي أن نقول في جواز التشريع: «لدينا روايات معتبرة في إثبات صلاحية الرسولﷺ والإمامعليه السلام في مجال تشريع القوانين؛ لكنّ هذا الحقّ لا يشمل الوليّ الفقيه»[1].

وهذا يعني أنه لا يمكن اعتبار أحكام الدولة المتعلقة بالولي الفقيه ونظامه السياسي من المواضيع التشريعية. والأمر لا يقف عند هذا الحدّ وحَسْب؛ بل الأهم ضرورة النظر إلى ماهية حكم السلطة ـ في غير زمن الرسول والإمام ـ بالشكل الذي لا يؤدّي إلى مسار التشريع.

ومن جهةٍ أخرى تعدّ نظرية ولاية الفقيه المطلقة أحد الأسس التي ينطلق منها البعض، ومنهم الشيخ المؤمن في توسيع مديات صلاحية الحاكم الإسلامي. وهو ـ نوعاً ما ـ تعميم لإصدار الأحكام إلى دائرة وضع القوانين، الأمر الذي يدعونا إلى التفريق بينه وبين مبحث التشريع المذكور. وكان الشيخ المؤمن ـ الذي خصَّص فصلاً مستقلاً لمبحث صلاحيات ولي الأمر في وضع قوانين الدولة، ووجوب الامتثال لها ـ قد أتى على ذكر إمكانية وضع القوانين الملزمة من قبل ولي الأمر، منوهاً في الوقت نفسه إلى أن لا وجود لها في مجال الأحكام الشرعية إطلاقاً، ومعلّلاً ذلك بما يلي:

١ـ بناء على جملة من الآيات والروايات المتواترة فإنّ وليّ الأمر منصَّب من قبل

الباري عزَّ وجلَّ في ولايته على الناس.

٢. قد يؤدي تطبيق هذه الولاية إلى وضع هذا النوع من القوانين والالتزامات في بعض المواضيع، الأمر الذي لم تتطرق إليه الأدلة الشرعية، لا نفياً ولا إثباتاً.

٣. يعدّ وضع هذه القوانين من متطلبات تطبيق الولاية ولوازمها التي لا تنفك عنها، وإنْ كان الأصل اللغوي لمفردة الولاية ومفهومها لا يفيد ذلك.

ويستنتج من هذه المقدمات بأنه عندما يكون وضع هذه القوانين من متطلبات ولوازم الولاية فإن جواز وضعها سيكون لصيقاً بشرعية مبدأ الولاية، ولا ينفك عنها أبداً[٢]. والملفت هنا أن الشيخ المؤمن أشار في هذا السياق إلى إمكانية أن لا يقتصر هذا الموضوع عنده على مستوى صلاحيات وليّ الأمر؛ وإنما هو نمط وسطي بين نمط الصلاحيات ونمط الواجبات أيضاً[٣].

الثاني: وهو الاتجاه الذي يؤيِّد إطلاق التشريع على تلك الصلاحيات. وهو الاتجاه المتبلور في النظرية المعروفة بمنطقة الفراغ؛ حيث إن لها علاقة وثيقة بأحكام الدولة وصلاحيات الحاكم الإسلامي، ثم إن صلتها بمقولة التشريع تضاعف من أهمّية طرقها في البحث الحالي، ولا سيَّما مع وجود أكثر من بيان في تفسير هذه النظرية، بعضها قابل للمناقشة على صعيد أحكام الدولة.

٢. تقريران للشهيد الصدر في نظرية منطقة الفراغ

يستعين الشهيد الصدر في مجال صلاحية الحاكم الإسلامي بتعبير منطقة الفراغ[٤]. هنا يقدّم السيد الشهيد تقريرين عن هذه الفكرة: **أحدهما** في كتاب «اقتصادنا»؛ **والآخر** في المبحث الأول من كتاب «الإسلام يقود الحياة»، المتكفّل بالتنظير لآفاق عامة في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

٢. ١. التقرير التطبيقي للنظرية في «اقتصادنا»

يؤسِّس السيد الشهيد بحثه هنا على جملة ركائز، وهي:

أولاً: إن أساس نظرية منطقة الفراغ هي الأحكام الثابتة والمتغيِّرة في الإسلام

وهنا يعتمد سماحته على تقسيم الأحكام الشرعية إلى هذه الأقسام:

أ. الفصل بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيِّرة[٥].

ب ـ التمييز بين الأحكام الملزِمة وغير الملزِمة[٦].

ج ـ التمييز بين الأحكام الملزمة بوصفها أحكاماً ثابتة وبين الأحكام غير الملزمة بوصفها أحكاماً متغيِّرة.

د ـ تسمية دائرة الأحكام المتغيِّرة وغير الملزِمة بمنطقة الفراغ.

هـ ـ شمولية مديات منطقة الفراغ لجميع الأمور المباحة بالمعنى العامّ، من مستحبات ومكروهات، والمباحات بالمعنى الخاص[٧].

و ـ يرى السيد الشهيد أن القول بمنطقة الفراغ في الدين يأتي تأييداً لمقولة شمولية الشريعة الإسلامية لكلّ ظرفٍ ومتغيِّر[٨].

ز ـ ينوّه السيد الشهيد هنا إلى أن نظرية منطقة الفراغ إنما هي مستوحاةٌ من صميم الشريعة الإسلامية، ونصوصها، وليست مرتبطة بتطبيق الإسلام في عصر الرسولﷺ، وكأن الفراغ الحاصل على عهد الرسولﷺ كان قد تمّ ملؤه من قبلهﷺ[٩].

ح ـ لا تعني نظرية منطقة الفراغ وجود أيّ نقص في الشريعة[١٠].

ط ـ يذهب الشهيد الصدر إلى أن أحكام منطقة الفراغ قابلة للتغيير وغير ثابتة[١١].

ي ـ يرفض السيد الصدر فرضية التشريع العام والثابت لجميع الأمور[١٢].

ثانياً: الصلاحيات الولائية ومنطقة الفراغ التشريعي

من وجهة نظرهِ فإن مبحث صلاحيات الحاكم والدولة الإسلامية على ارتباطٍ وثيق مع مبحث نظرية منطقة الفراغ:

١ـ يفرّق الشهيد الصدر بين دور الرسولﷺ الرسالي ـ وهكذا الحال طبعاً بالنسبة إلى الأئمّة والفقهاء ـ وبين دوره الولائي[١٣].

٢ـ يرفض الشهيد الصدر مسألة إرجاع جميع التشريعات إلى الشأن الرسالي للرسولﷺ[١٤].

٣. يرى الشهيد الصدر أن من الباحثين مَنْ أخطأ في فهم هذا الموضوع، فأرجعوا شأن الحكم والزعامة لدى الرسولﷺ إلى شأن التبليغ والرسالة[١٥].

٤. من وجهة نظر الشهيد الصدر فإن صلاحيات الحاكم أو الدولة الإسلامية تتبلور في إطار منطقة الفراغ[١٦].

٥. يؤكّد السيد الشهيد على ارتباط تشريعات منطقة الفراغ بتوفّر كفاءة الحكم والسلطة ـ وليس الكفاءة الرسالية ـ في الحاكم أو الدولة، وأن صلاحيات ولي الأمر هي كصلاحيات الرسولﷺ في الحكم والسلطة. وفي هذا السياق ينظر الشهيد الصدر إلى شرعية الحاكم كفرضيّة للبحث[١٧].

٦. يعتمد الشهيد الصدر في إثبات نظرية منطقة الفراغ على أدلّة وجوب طاعة أولي الأمر[١٨].

٧. يذهب الشهيد الصدر إلى القول بضرورة الفحص التاريخي وإرجاع حالات العمل بولاية الرسولﷺ والأئمّة إلى نظرية منطقة الفراغ[١٩].

٨. يرى أيضاً أن ملء منطقة الفراغ من قبل الحاكم والدولة الإسلامية هو بمثابة واجب شرعي وملزم.

٩. من وجهة نظره فإنّ صلاحيات الحاكم أو الدولة الإسلامية تتجلّى على صعيدي «تطبيق الأحكام الثابتة» و«ملء منطقة الفرغ التشريعي»[٢٠].

١٠. يرى أيضاً أنه؛ ونظراً للقوانين، ومفاد طاعة الحاكم في إطار طاعة الله وسائر الأحكام الإلهية، فإن مخالفة الوليّ للواجبات والمحرمات الإلهية هي قضية مرفوضة جملةً وتفصيلاً[٢١].

ثالثاً: منطقة الفراغ وصياغة النظام الإسلامي

يعتقد الشهيد الصدر أن الدين الإسلامي هو دين شامل للعديد من الأبعاد والمجالات. وهنا برزت علاقة نظرية منطقة الفراغ بعملية صياغة النظام الإسلامي. لذا ينتقل في هذا المبحث التنظيري إلى تطبيق هذه المقولة في مجال المذهب الاقتصادي الإسلامي:

١ـ يرى ضرورة الحاجة إلى نظرية منطقة الفراغ في بعض الجوانب الحسّاسة، من قبيل: موضوع تقويم المذهب الاقتصادي[٢٢].

٢ـ على سبيل المثال، وفي معرض حديثه عن مقولة شمولية منطقة الفراغ، يتطرق السيد الشهيد إلى تطبيقها في مبحث صلاحيات الحاكم والدولة الاقتصادية، حيث رأى أن منح حق التشريع في منطقة الفراغ للدولة الإسلامية في بعض الجوانب الاقتصادية من شأنه خلق التوازن في أداء الدولة[٢٣].

٣ـ يشدّد السيد الشهيد ـ في مجال تعريف النظام الإسلامي على مختلف الصعد ـ على ضرورة ضمان الأهداف العامّة للإسلام في ملء منطقة الفراغ[٢٤].

٤ـ يرى أنه لا بُدَّ في فهم نظرية منطقة الفراغ وصلاحيات وليّ الأمر من معرفة بعض الأهداف الأساسية التي كان الرسول‏ﷺ مهتمّاً بتحقيقها، من قبيل: الأهداف المنشورة في السياسة الاقتصادية[٢٥].

٥ـ حسب مبانيه‏رحمه الله الفقهية فإن تشريعات منطقة الفراغ هي بمثابة العنصر المتحرِّك في صورة المذهب المعين، كأن يكون عنصراً من المذهب الاقتصادي، كما يصطلح عليه السيد الشهيد.

٢ـ٢ـ التقرير الآخر للنظرية

تطرّق السيد الشهيد المصدر، خلال بحثه التمهيدي عن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، إلى جوانب أخرى من نظرية منطقة الفراغ. وكان هذا النصّ هو القسم الأول من سلسلة «الإسلام يقود الحياة»، بينما اشتملت الأجزاء المتوالية منها على نقاط أخرى تساعد في فهم نظرية منطقة الفراغ عنده، وهي كما يلي:

١ـ منطلق نظرية منطقة الفراغ هي الأحكام الثابتة والمتغيرة في الإسلام

يتّضح من خلال تقرير الشهيد الصدر هنا بأن منطلق وأساس هذه النظرية أيضاً يستنتج من تقسيم الأحكام الشرعية إلى: ثابتة؛ ومتغيرة. وقد تمت الإشارة إلى تطبيق النظرية في سياق صياغة الدستور الإسلامي:

أ. إن الله ـ عزّ وجلّ ـ هو مصدر جميع أنواع السلطة. وعليه من الطبيعي أن تطبق معالمها وفقاً للشريعة الإسلامية، كما لا بُدَّ للدستور أن يسير في الإطار ذاته(٢٦).

ب. الأحكام الشرعية الثابتة هي جزءٌ ثابت من الدستور، سواء صُرِّح بها أم لم يصرَّح(٢٧).

ج. لفت الشهيد الصدر في مقالات سلسلة «الإسلام يقود الحياة» إلى وجود نوعين من الأحكام الثابتة والمتغيِّرة في الإسلام، مؤكِّداً على خضوع العناصر المتغيرة لبعض المعايير الخاصة التي تعمل كضوابط عامة في طريق تلك المتغيرات. وإن هذه الضوابط هي ذاتها في عداد العناصر الثابتة؛ حيث إن اكتمال بعض المقولات، من قبيل: «الاقتصاد الإسلامي» أو «اقتصاد المجتمع الإسلامي»، منوطٌ بتعاضد العناصر المتغيرة مع العناصر الثابتة، وتحقيق روح الشراكة في الأهداف(٢٨).

د. إن للرسول‏ﷺ والأئمّة‏عليهم السلام دورين بارزين، هما: الدور الرسالي التبليغي من حيث تبليغ الأحكام الإلهية الثابتة؛ والدور القيادي في إدارة شؤون المجتمع الإسلامي. ووفقاً للدور الثاني فإنهم‏عليهم السلام كانوا يستلهمون العناصر المتحرِّكة من صميم القوانين العامة في الإسلام، تماشياً مع المقتضيات الاجتماعية والإنسانية للشريعة المقدّسة. وأداؤهم هذا خير دليل على ما يتعين على الحاكم فعله. وهنا يستشهد السيد محمد باقر الصدر ببعض الأمثلة من سيرة أهل البيت‏عليهم السلام(٢٩).

٢ـ صلاحيات ولي الأمر هي عبارة عن تحويل في منطقة الفراغ التشريعي

من شأن صلاحيات وليّ الأمر في قيادة المجتمع ـ وهو الوليّ الفقيه، كما ورد في كتاب الشهيد الصدر وتلامذته(٣٠) ـ أن تشتمل على الشراكة المدنية العامة، وتتّخذ التدابير اللازمة في إدارة شؤون المجتمع. ويتضمّن هذا السياق إشارة إلى حضور بعض خبراء الأمّة الأمناء كنوّاب عن الشعب في عملية التشريع ووضع القوانين.

أكّد الشهيد الصدر على هذه الحقيقة الواقعة في الجمهورية الإسلامية، فلفت إلى إشراك الشعب وممثّليه في عملية التشريع وتأسيس النظام السياسي في البلد، مع الحرص أيضاً على احترام خصوصية الحاكم الإسلامي الولائية، والذي يصفه

بالمرجعية أحياناً. كما لفت أيضاً إلى الجانب الاجتهادي والاستنباطي في هذا المجال. وفي المحصّلة فإن صلاحيات ولي الأمر من شأنها أن تتبلور في إطار مشاركة الخبراء الأمناء، وتفويضهم بعض الصلاحيات الولائية أيضاً، في مجال التشريع والتقنين:

١ـ تتطلب عملية استنباط العناصر المتحرِّكة من قوانين الإسلام العامة ـ عند الشهيد الصدر ـ أموراً عدّة، وهي:

أـ توفُّر الفهم الإسلامي حيال العناصر الثابتة، والمعرفة الراسخة بضوابطها ودلالتها العامة.

ب ـ المعرفة التامّة بطبيعة بعض الأحكام المتغيِّرة، كالاقتصاد، والدراسة الفاحصة للأهداف المرجوّة من الضوابط العامّة، وكذلك لآليّات تحقيقها.

ج ـ الفهم الفقهي/ القانوني تجاه مؤهلات الحاكم الشرعي وولي الأمر، وتوفر الأطر التشريعية التي تحقّق مسار تلك العناصر المتحركة ضمن سياق صلاحيات الحاكم الشرعي، ومديات الولاية الممنوحة له[٣١].

٢ـ من وجهة نظر الشهيد الصدر فإن مختلف الأحكام الاجتهادية المشروعة ـ عند تعدد الآراء الاجتهادية ـ صحيحة من الناحية الدستورية، أما مهمة اختيار البديل الأنسب من سائر البدائل فهي ملقاة على عاتق السلطة التشريعية التي تطبّقها الأمة في إطار المصلحة العامة[٣٢].

٣ـ يرى الشهيد الصدر أنه في الحالات التي لا يتوفر الحكم الشرعي القاطع في تحريم أو حليّة أمرٍ ما فإن للسلطة التشريعية المنتخبة من قبل الشعب تشريع القوانين اللازمة في إطار الدستور إذا رأت المصلحة في ذلك. وهذه المساحة هي ما يصطلح عليه بعنوان (منطقة الفراغ). فهي المساحة الشاملة لجميع الحالات التي تركت الشريعة المجال مفتوحاً لاختيار المكلَّف. من هنا يحقّ للسلطة التشريعية وضع قوانين ملزمة وفقاً للمصلحة العامة، وفي إطار الدستور والقانون.

٤ـ يعتقد الشهيد الصدر بأن كلاً من السلطة التشريعية والتنفيذية إنما تستمدّان شرعيتهما من كيان الأمّة والشعب. وللأمة الحقّ في توظيف هاتين السلطتين في إطار الدستور وقوانينه. إذاً إن هذا الحقّ هو حقّ الاستخلاف في الأرض، والولاية

الممنوحة من قبل المصدر الأول للسلطات، أي الباري عزَّ وجلَّ. وإن أداء الأمة في الأرض يتم بوصفها خليفة الله فيها، لكنها ليست هي صاحبة الأمر والسلطان، وإنما هي مسؤولة أمام الله إزاء الأمانة الإلهية ووجوب ردّها. وعليه تمنح بعض الصلاحيات للأمة في إطار الوفاء بهذه المسؤولية والأمانة، منها: اختيار أحد البدائل المختلفة بين الآراء الاجتهادية، وكذلك صلاحية ملء منطقة الفراغ عن طريق تشريع القوانين المناسبة(٣٣).

٥. يؤكّد الشهيد الصدر على أن الشعب في الأنظمة الديمقراطية هو مصدر الحكم، أما في النظرية الإسلامية فهو بمثابة الخليفة والمسؤول أمام الباري عزَّ وجلَّ. وبناءً عليه فإن الدستور في الأنظمة الديمقراطية إنما هو صنيعة الإنسان نفسه، ومفاده ـ في أخسّ حالاته ـ تحكم الأغلبية بالأقلية؛ في حين تكون الشريعة والعدالة في النظام الإسلامي هما المكوّن الأساس للدستور(٣٤).

٦. يعتقد الشهيد الصدر أن مسألة تخويل بعض الصلاحيات الولائية لا تعني إلغاء صلاحيات وليّ الأمر؛ لأنه يرى في المرجع النائب المطلق للإمام. وعليه يتحمل العديد من المسؤوليات والوظائف، منها: كونه الرجل الأول في الدولة، والقائد الأعلى للقوات المسلحة، ويقع على عاتقه توقيع أحكام تعيين رئيس السلطة التنفيذية وتوكيله. وهكذا الحال بالنسبة إلى مسألة البتّ في قوانين أهل الحلّ والعقد في ملء منطقة الفراغ(٣٥).

٧. يتطرّق الشهيد الصدر في أبحاثه المتلاحقة من سلسلة «الإسلام يقود الحياة» إلى أبعاد أخرى من خلافة الإنسان وعلاقتها بالمرجعية والولاية، وهو الموضوع المرتبط كثيراً ببيان موقف نظرية منطقة الفراغ، حيث يرى أن خلافة الإنسان إنّما تتمّ بإشراف الأنبياء والأئمّة﴿ع﴾ والمرجعية الدينية. وهنا يصطلح على هذه الأقسام الثلاثة عنوان خطّ الشهادة، إلى جانب خط الخلافة(٣٦). كما نوّه أيضاً ـ في حلقات السلسلة الأخرى ـ إلى أن مسؤولية خط الخلافة والشهادة موزَّعة بين المرجع والأمّة، وأن الإشراف على خلافة الأمة يتمّ من قبل المرجعية، كما هو الحال بالنسبة إلى المرجعية في عصر الغيبة بوصفها المرحلة الثالثة من خطّ الشهادة، حيث يقع على عاتقها بيان الأحكام الثابتة وتحديد العناصر المتحرّكة، حسب معطيات العصر؛ بوصفها الممثل

الأول للأيديولوجيا الإسلامية. ويرى الشهيد الصدر أن خطّيْ الخلافة والشهادة في زمن الغَيْبة من مختصّات المرجعية[٣٧].

٣ـ دور الشريعة في ملء منطقة الفراغ

يمكن ملء منطقة الفراغ بأنحاء متعددة، إلاّ أن الشهيد الصدر يضع إطاراً محدَّداً في تحقّق هذه العملية:

أ ـ يعتقد السيد الشهيد بضرورة الالتزام بتوجيهات الشرع عند ملء منطقة الفراغ؛ لذا فهو يرى عندما يشرِّع الكتاب أو السنة حكماً ما، مصرّحاً بالهدف المرجوّ منه، فإن هذا الهدف هو دليلٌ ومؤشّر على حضور في مرحلة ملء الفراغ الحاصل في الحكم المتغيِّر ضمن الأطر التشريعية الهادفة إلى تحقيقه، بحيث يكون تحديد هذه الأطر التشريعية من صلاحيات الحاكم الشرعي؛ من أجل تحقيق ذلك الهدف، وفقاً لمعطيات حال المجتمع ومساراته[٣٨].

ب ـ لقد رسمت الشريعة في خطوطها العامة، وعناصرها الثابتة، أهدافاً لوليّ الأمر، على أن يعمل على تحقيقها أو السعي من الاقتراب منها. وهذه الأهداف هي النواة الأساس في التقنين وتحديد آلية التعامل مع العناصر المتحرِّكة؛ كي يتسنى تحقيق تلك الأهداف، أو توجيه المجتمع للسير نحو تحقيقها في أسرع وقتٍ ممكن[٣٩].

ج ـ إن حرص بعض النصوص الدينية على جملة من القيم الاجتماعية ـ كالمساواة والأخوّة والعدالة والقسط ـ يتطلّب توفير آليات تشريعية ديناميكية ومتطورة، تتلاءم مع المتغيِّرات؛ من أجل تحقيق تلك القيم، وهو ما يقع على عاتق الحاكم الشرعي في ملء هذه المنطقة من الفراغ[٤٠].

٣ـ تقرير السيد علي أكبر الحائري لنظرية منطقة الفراغ

يعدّ الشهيد الصدر أول فقهاء العالم الإسلامي الذين استخدموا هذا المصطلح، ونظَّر له، علماً أنه لم يكن قد طرح هذا الموضوع في كتبه الفقهية، بل كان ذلك من نصيب كتاب «اقتصادنا»، وذلك عبر التنظير لمذهب الاقتصاد الإسلامي؛ إذْ يرى

أن هذا المذهب لا ينتظم من غير نظرية منطقة الفراغ.

ثم جاء من بعد الشهيد الصدر تلامذته ـ كالسيد علي أكبر الحائري ـ فعملوا على تقرير هذا المبحث من جديد، وتعضيد مبانيه[٤١].

كما كان السيد كمال الحيدري قد تطرَّق إلى نظرية منطقة الفراغ في معرض تقييمه النقدي لنظرية الحسبة، مقترحاً أن تكون النظرية الأولى بديلاً للثانية[٤٢].

هذا بالإضافة إلى بعض وجهات النظر لدى تلامذة آخرين[٤٣].

وعلى صعيد علماء أهل السنة المعاصرين كان عبد الكريم الحمداوي من الذين تناولوا نظرية منطقة الفراغ بالنقد والتحليل، مخصِّصاً قسماً كبيراً من كتابه للغرض ذاته[٤٤].

أما بالنسبة إلى السيد الحائري فقد تناول النظرية بنحوٍ مفصَّل، لافتاً إلى بعض النقاط الجوهرية والقيِّمة في هذا الصدد، بل يمكن عدُّ تقريره شرحاً وافياً لنظرية السيد الشهيد. ولم يسبقه إلى ذلك أحدٌ على هذا النحو من التفصيل. وهنا نتناول جانباً من تقريره في النقاط التالية:

أوّلاً: منشأ النظرية هو الأحكام الثابتة والمتغيِّرة في الإسلام

هنا يتناول الأستاذ الحائري منطلق النظرية، وعلاقته بتقسيم أحكام الشرع إلى الثابتة والمتغيِّرة:

١ـ يرى السيد الحائري أن مفهوم منطقة الفراغ هو من المفاهيم الجديدة التي تبنّاها الشهيد الصدر[٤٥]، إلاّ أن أصل الفكرة يعود إلى صدر الإسلام[٤٦].

٢ـ يرى أن مصدر النظرية الأساس نابع من أدلة وجوب إطاعة وليّ الأمر[٤٧].

٣ـ كما يرى أن القول بوجوب الإطاعة لدى الفقهاء يقتضي بالتضمن والالتزام القول بنظرية منطقة الفراغ أيضاً[٤٨].

يذكر السيد الحائري ثلاثة احتمالات لمعنى وجوب إطاعة أولي الأمر من الآية الشريفة[٤٩]، مرجِّحاً الاحتمال الثالث الكاشف عن نظرية منطقة الفراغ:

أ. مجرّد تطبيق الأحكام الشرعية الثابتة الواردة في الشريعة على هيئة تكاليف مباشرة، دون وجود حقٍّ في تشريع أيّ حكم.

ب. وجوب الإطاعة لجميع التكاليف والأوامر الصادرة من قبل وليّ الأمر، حتى لو تضمَّن أمره معصية الخالق.

ج. وجوب الإطاعة في المنطقة الخالية من التكاليف المباشِرة والملزِمة(٥٠).

ومعلوم أنه لا ينبغي لرأي السيد الحائري أن يقصر مصاديق وجوب إطاعة الحاكم على حدود منطقة الفراغ؛ بل ـ وحسب ما سترد الإشارة إليه ـ إن ذلك يشمل أيضاً مجالين آخرين، هما: تحديد موضوع الأحكام الثابتة؛ وحلّ موارد التزاحم. وبناء عليه يمكن عدّ هذا الرأي تحديداً لمديات النظرية على أساس التسامح في هذا المبحث.

٤. يعدّ السيد الحائري أحكام الشرع الثابتة تكاليف مباشرة، كما ينظر إلى صلاحيات الحاكم على أنها تكاليف غير مباشرة(٥١). وهكذا تكون إطاعة الخالق في النوع الأول مباشرة، وإطاعته في أحكام النوع الثاني غير مباشرة(٥٢).

٥. يرى السيد الحائري أن منطقة الفراغ مقتصرة على القضايا التي لم يضع لها الشارع المقدَّس تكاليف ملزمة بصورة مباشرة(٥٣).

٦. يؤكّد السيد الحائري على أن نظرية منطقة الفراغ هي الإطار الضروري لضمان استمرار النبوّة بنحوٍ يتناسب مع المتغيّرات المتسارعة في حياة الإنسان، وهي السبيل إلى تجنُّب التلاعب والتغيير في الشرائع والأديان، والتفسير الجليّ لمفهوم ختم النبوّة(٥٤).

٧. إن معنى كون الإسلام رسالة خالدة للبشرية إنما يمكن تفسيره من خلال ملاحظة جميع المتطلبات الثابتة والمتغيّرة، دون المباشرة التفصيلية من قبل الشرع في تشريع العناصر المتغيّرة(٥٥). وبناء على ذلك لن يكون معنى منطقة الفراغ نقصاً في الشريعة الإسلامية؛ بل هي تفسيرٌ لطبيعة كماله واستيعابه للأمور كافّة(٥٦).

٨. إن عملية التشريع المباشر لما يتعلق بالقضايا المثيرة ستشكّل عائقاً أمام مفهوم الدين الخالد(٥٧).

ثانياً: بين الاجتهاد الاستنباطي والتدبير الولائي

يتطلَّب التشريع الإلهي جهوداً فقهية واجتهادية؛ كي تتمّ عملية الاستنباط من الأدلة الشرعية المتوفّرة، وبدونها لا يمكن تجسيد مقولة: إن الشريعة أساس لكلّ شيء. وفي هذا السياق يمكن أن تفصح طريقة الأستاذ السيد الحائري عن نظرية منطقة الفراغ إفصاحاً أكثر، فهو يعتقد بالأمور التالية:

١ـ ليس المراد من منطقة الفراغ فقدان النصّ التشريعي، أو ما لا نصّ فيه؛ بل هي بمعنى المساحة المتاحة في الصلاحيات التشريعية لدى وليّ الأمر وإزاء المتطلّبات المتغيِّرة في الأزمان والأماكن المختلفة؛ حيث من المصالح والملاكات ما هو ثابت ويمكن حصره وتقنينه، وهنا الإسلام وضع أحكاماً ثابتة، وإنْ كانت في أطار القضايا الشرطية وقيام الشرط الخاصّ أو العام عليها؛ لكنْ هناك ملاكاتٌ أخرى متغيرة، ولا يمكن تقنينها في إطار الحكم الثابت. وعليه باتت هذه المسؤولية ملقاة على عاتق وليّ الأمر في اتّخاذ ما يلزم. وفي غير ذلك لا بُدَّ من وضع أحكامٍ ثابتة سيطرأ عليها التغيير لاحقاً. وبالتالي لا بُدَّ للنبوة والرسالة من تغيُّر وتحوُّل، لكن الإسلام بقي خالداً من خلال إحالة هذه القضايا إلى دور وليّ الأمر، ليبتّ فيها. وعلى أيّ حال فإن هذا الموضوع مختلف تماماً عن القول بفقدان النصّ في الأحكام الشرعية الثابتة[٥٨].

٢ـ إن لمفهوم فقدان النصّ أسباباً وعللاً عديدة، من قبيل: عدم تدوين الروايات أو اندثارها على مرّ العصور، أو المسائل المستجدّة التي لم تكن موجودة في زمن التشريع؛ لكنّ مشكلة فقدان النصّ ـ بغضّ النظر عن موضوع صلاحيات وليّ الأمر ـ تبقى بحاجة إلى حلولٍ وآليات مستقلّة[٥٩].

٣ـ من واجب المجتهد السعي وراء معرفة الأحكام الشرعية الثابتة، وتمييزها عن الأحكام الولائية. وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال القرائن الحالية، وظهور النصّ، وكذلك العلاقة بين الحكم والموضوع في تحديد نوع الظهور[٦٠].

٤ـ من خلال هذه النقاط المطروحة ينتقل السيد الحائري إلى الردّ على بعض النقود الموجَّهة إلى النظرية:

أ. يرى السيد الحائري أن حداثة نظرية منطقة الفراغ مقتصرة على حداثة المصالح، وليس في أصل النظرية، مفسِّراً فحواها بوجوب طاعة ولي الأمر[٦١].

ب ـ لا يرفض السيد الحائري القول بكون منطقة الفراغ نقصاً في أحكام الإسلام وحَسْب، بل يعدّها عنصراً في كماله وخلوده[٦٢].

ج ـ يعتقد السيد الحائري بأن القول بانجرار نظرية منطقة الفراغ إلى التعديل والتبديل في الأحكام الشرعية هو مجرّد وهمٍ لا غير؛ لأنه لا يرى فيها الصلاحية المطلقة لولي الأمر وحرّيته غير الشرعية؛ بل يضع أطراً خاصّة في تحديد ذلك[٦٣]. تماماً كما أن مهمة تحديد الأحكام الثابتة من المتغيِّرة هي من مختصّات الفقهاء ذوي الخبرة حَصْراً، الواجدين للشرائط[٦٤].

د ـ ينفي السيد الحائري وجود تعارض بين نظرية منطقة الفراغ والروايات الدالّة على أن لكلّ واقعة حكماً؛ وذلك عبر دليلين:

الأول: إن الأحكام الشرعية على نوعين: بعضها بصورة مباشرة؛ والبعض الآخر بصورة غير مباشرة[٦٥].

الثاني: إن ما تنضوي عليه منطقة الفراغ يخضع إلى العنوان الأولي والثانوي من الأحكام، فهي في عنوانها الأولي مباحة، وفي الثانوي واجبة. وعليه لدينا حكمان شرعيّان؛ أي حكم الموضوع قبل صدور حكم وليّ الأمر في عنوانه الأولي، وهو الإباحة، وبعد صدور الحكم يكون له حكمٌ ثانوي، وهو الوجوب [أو الحرمة][٦٦].

٥. وهذا لا يعني أن أصل طاعة وليّ الأمر من قبيل الحكم الثانوي؛ بل إن هذا الحكم بالذات حكمٌ أوّلي، كسائر الأحكام الثابتة الأخرى، من قبيل: حكم إباحة الكذب في إصلاح ذات البين، فإن إباحة أو استحباب إصلاح ذات البين نفسه حكمٌ أوّلي ثابت في الشرع سَلَفاً؛ إلاّ أن تطبيقه على الكذب جاء بعنوانٍ ثانوي[٦٧].

٦. لا يرى السيد الحائري أيَّ تعارض بين القول بنظرية منطقة الفراغ والروايات التي تفيد بأن حلال وحرام محمدﷺ باقيان إلى يوم القيامة؛ وذلك لما يلي:

أوّلاً: الجواب النقضي. هناك من الأحكام ما تتبدّل بتبدّل بعض حيثياتها الموضوعية، ولا يتعارض ذلك مع مفاد تلك الروايات.

ثانياً: الجواب الحلّي. إنّ جميع الأحكام الشرعية سارية مع وجود موضوعها. وبناءً عليه ففي فرضية وجود قيود خاصة لموضوع الحكم سيكون سارياً إذا تحقّقت جميع القيود، لكنْ إذا انتفى شيءٌ من تلك القيود لن يكون الحكم سارياً، وينحو منحى الإباحة في هذه الحالة. ومع ذلك فإن هذا التحوُّل من حكمٍ إلى آخر لا يتعارض مع مبدأ بقاء الأحكام الشرعية إلى يوم القيامة. إذاً فإن المراد من نفي التغيير في الأحكام هو منعه في حالة توفّر جميع الشروط والقيود اللازمة، وإن تغيير الحكم بلحاظ تغيُّر موضوعه أو قيوده ليس بالأمر المُنْكَر أبداً.

٧ـ المحصّلة النهائية في رأي السيد الحائري ـ وهي غاية في الأهمّية ـ هي أنه عندما يأمر الإسلام بطاعة ولي الأمر في المباحات لا بُدَّ أن يكون مشروطاً بعدم وجود أمر بوجوب تأديتها. وعليه إذا صدر الأمر من قبل وليّ الأمر بوجوب المباح فإنّ ذلك من قبيل التبدُّل في الموضوع ومحتوى الأمر نفسه[٦٨].

٤ـ الصلاحيّات الولائية نمطية التخويل في منطقة الفراغ

ليس الاجتهاد الاستنباطي وحده كافياً في إدارة شؤون المجتمع، بل لا بُدَّ من الاجتهاد التدبيري أيضاً. وهنا تتجلى أهمّية نظرية منطقة الفراغ:

١ـ يؤكّد السيد الحائري في معرض حديثه عن مفهوم منطقة الفراغ على أن «حقّ التشريع» الضامن لأهداف الشريعة العامة هو من مختصّات وليّ الأمر أو السلطة التشريعية في البلاد؛ كي يتسنّى إصدار الحكم اللازم، وفقاً للشروط والمعطيات الحاكمة[٦٩].

٢ـ من وجهة نظر الحائري ليس هناك أيّ تأثير لاختلاف الرؤى بين الشيعة والسنّة على وجود منطقة في التشريع كمنطقة الفراغ العائدة صلاحيتها إلى وليّ الأمر[٧٠].

٣ـ ينوّه السيد الحائري هنا إلى أنه يفضّل لوليّ الأمر في زمن الغَيْبة استشارة المختصين في تحديد مصلحة الأمة، واختيار القانون الأنسب في إطار مجلس النواب، بوصفه مركزاً للسلطة التشريعية[٧١].

٤. يعتقد السيد الحائري بأن السلطة التشريعية هي في الأصل من صلاحيات وليّ الأمر نفسه؛ لكنْ يمكنه أيضاً تخويل هذه الصلاحية إلى مجلس النواب؛ ليشرعوا ما يلزم في منطقة الفراغ(٧٢).

٥. حكم الحاكم هو الحكم الذي يصدر عنه؛ بغية سدّ الحاجة وملء الفراغ الحاصل في منطقة التشريع. وهذه صلاحية أُحليت إليه. وعليه فإن هذه المسألة تختلف عن مسألة فقدان النصّ في التشريع، والتي يسعى المفتي فيها إلى العثور على الحكم الإلهيّ الغائب(٧٣).

٦. الولاية هي منصبٌ إلهي من أجل ملء منطقة الفراغ، وقد خوّل بها وليّ الأمر، وهي بذلك تختلف عن منصب الفُتيا(٧٤).

٧. كان للرسول الأكرم دوران: أحدهما رسالي تبليغي؛ والآخر ولائي يمكّنه إصدار ما يلزم من الأحكام، وفقاً للشروط الحاكمة(٧٥).

٨. انطلاقاً من وجود هذين الدورَيْن للرسول ﷺ فإن الأحكام الصادرة عنه كانت على نحوين أيضاً: بعضها ثابت؛ والبعض الآخر متغيِّر، إلاّ أن البعد التاريخي صعَّب علينا عملية التمييز بن النوعين، ومصاديقهما(٧٦).

٥. دور الشرع في ملء منطقة الفراغ

يرى السيد الحائري أن الشريعة كانت قد تكفَّلت بإرشاد وتوجيه السلوك الولائي عند الحاكم والنظام السياسي:

١. تتمخَّض تشريعات وليّ الأمر إزاء المتغيرات في إطار موازين وضوابط محددة رسمها له الشارع المقدَّس. كما أن هذه الضوابط هي من العناصر الثابتة في التشريع الإسلامي، وينبغي استنباطها كسائر الأحكام الشرعية، وفقاً للقواعد الفقهية والأصول الاستنباطية(٧٧).

٢. إن الأمر بطاعة وليّ الأمر في منطقة الفراغ واجب، طالما أنه يعمل في حدود وأطر الشرع(٧٨).

٣. يقدِّم الأستاذ السيد الحائري ثلاثة ضوابط لعملية ملء الفراغ التشريعي،

وهي: أ. أسس اختيار وليّ الأمر؛ ب ـ ضوابط تحديد مديات منطقة الفراغ؛ ج ـ ضوابط التشريع وأسسه[٧٩].

٤ـ ثمّة فرق جوهري بين الشيعة والسنّة في ضوابط اختيار وليّ الأمر، فالشيعة يلتزمون بالنصّ في تنصب خليفة الرسول صلى الله عليه وآله[٨٠].

٥ـ يمكن بيان القسم الثاني من الضوابط المتقدّمة في ثلاثة مجالات:

أ. تشخيص مواضيع الأحكام الثابتة، والتي وضع تشريعها الإسلام بصورة مباشرة. وهذه المهمة مختصّة بوليّ الأمر، والمجلس الذي يحيل إليه القيام بالمهمة[٨١].

ب ـ تشخيص الأهمّ عند التزاحم بين الأحكام الثابتة. وليس هذا من قبيل طاعة المخلوق في معصية الخالق، فليس لوليّ الأمر إلاّ الحكم بما تمليه الأولوية والمصلحة عليه[٨٢].

ج ـ ظهور المصلحة الملزِمة في المباحات. وهذا أيضاً ليس من مصاديق طاعة المخلوق في معصية الخالق. ويبقى حكم وليّ الأمر هنا مفترض الطاعة على الجميع[٨٣].

٦ـ يرجع القسم الثالث من الضوابط السابقة إلى آليات ملء منطقة الفراغ، فليس لوليّ الأمر العمل في هذا المجال وفقاً لأهوائه الشخصية، وعليه لا بُدَّ من مراعاة أمرين:

أ. مراعاة مصلحة الأمة جمعاء في جميع القوانين والتشريعات، وتجنب تقديم المصلحة الشخصية أو الحزبية والفئوية[٨٤].

ب ـ مراعاة المصلحة ضمن إطار القيم الإسلامية، وتجنب الميل إلى القيم المادية وغير الإسلامية. فعلى سبيل المثال: لا يصح إلغاء الفرائض والواجبات الدينية بدعوى زيادة الإنتاج[٨٥].

وهكذا على صعيد جلب الضرائب، فبالإضافة إلى الضرائب الشرعية الثابتة لا بُدَّ من التركيز على «منظومة القيم والأهداف في الإسلام»، والانطلاق من خلالها في تحديد «الأولويات»، وتقديم موضوع على آخر[٨٦].

محصّلة البحث

كان الشهيد الصدر قد طرح نظريته المعروفة بمنطقة الفراغ بما يوهم اتّحادها

مع المفهوم السائد لدى أهل السنّة، والقول بفكرة «ما لا نصّ فيه».

ومن خلال ما جاء في طيات هذا البحث اتّضح لنا أنه لم يُرِدْ أيّاً من هذه الأفكار؛ بل كان مراده هو الفراغ من الأحكام الملزِمة في مساحة المباحات بمعناها الأعمّ. وبناء عليه، وعلى الرغم من تعميمه الأحكام الشرعية إلى كل ما يلزم الإنسان من متطلبات، إلاّ أنه كان قد استخدم مصطلح النظرية المذكورة للدلالة على مديات صلاحية وليّ الأمر والدولة الإسلامية الخاضعة لإشرافه.

وعلى أيّ حال فإن هذه النظرية تهتمّ بصلاحيّات وليّ الأمر، وفي مقدمتها دوره في إصدار أحكام وقوانين الدولة. إلاّ أن كلام السيد الشهيد في هذا المجال اقتصر على الصلاحيات الخاصة بوليّ الأمر والدولة الإسلامية في مساحة الأحكام غير الملزِمة.

الهوامش

(١) المؤمن، ١٣٨٤: ٣٦٤.

(٢) المؤمن، ١٤٢٥هـ ١: ٣١٦ ـ ٣١٧، ٣١٩.

(٣) المصدر السابق: ٣١٩.

(٤) الصدر، ١٤١٧هـ: ٢٧٩ ـ ٣٨٢.

من قبيل ما ورد في ردّه على سؤال حول نمطية الجمهورية الإسلامية في فكر الإمام الخميني عندما خصص القسم الأول من سلسلة كتاب «الإسلام يقود الحياة» لبيان مقدمة نظرية في دستور الجمهورية الإسلامية، تحت عنوان «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران». وهنا عاد مرة أخرى إلى استخدام مصطلح منطقة الفراغ أيضاً. (انظر: السيد محمد باقر الصدر، «لمحة فقهية تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، المندرج في: الإسلام يقود الحياة: ٢٩).

(٥) المصدر السابق، ٢٣٢ ـ ٣٢٤.

يقول الشهيد الصدر: «إن النظام الاجتماعي الصالح للإنسانية ليس من الضروري ـ لكي يواكب نمو الحياة الاجتماعية ـ أن يتطور ويتغير بصورة عامة، كما أنه ليس من المعقول أن يصوغ كليات الحياة وتفاصيلها في صيغ ثابتة، بل يجب أن يكون في النظام الاجتماعي جانب رئيسي ثابت، وجوانب مفتوحة للتطور والتغير، ما دام الأساس للحياة الاجتماعية (الحاجات الإنسانية) يحتوي على جوانب ثابتة

وجوانب متغيرة، فتنعكس كلٌّ من جوانبه الثابتة والمتطورة في النظام الاجتماعي الصالح. وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للإسلام تماماً، فهو يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الإنسان، كحاجته إلى الضمان المعيشي والتوالد والأمن وما إليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة وأحكام الزواج والطلاق وأحكام الحدود والقصاص ونحوها من الأحكام المقرَّرة في الكتاب والسنة، ويشتمل النظام الاجتماعي في الإسلام أيضاً على جوانب مفتوحة للتغير وفقاً للمصالح والحاجات المستجدة، وهي الجوانب التي سمح فيها الإسلام لولي الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة على ضوء الجانب الثابت من النظام. كما زود الجانب الثابت من النظام بقواعد تشريعية ثابتة في صيغها القانونية، غير أنها تتكيف في تطبيقها بالظروف والملابسات. وبذلك تحدد الأسلوب الصحيح لإشباع الحاجات الثابتة التي تتنوع أساليب إشباعها بالرغم من ثباتها، وذلك كقاعدة نفي الضرر في الإسلام؛ ونفي الحرج في الدين». (انظر: الصدر، ١٤١٢: ٣٢٥).

(٦) المصدر السابق، ٦٨٩ ـ ٦٩٠.

يقول السيد الشهيد: «**الدليل التشريعي**: والدليل على إعطاء وليّ الأمر صلاحيات كهذه لملء منطقة الفراغ هو النص القرآني الكريم: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ**﴾ (النساء: ٥٩). وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته. فأيّ نشاط أو عمل لم يرِد نصٌّ تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأما الأفعال التي تبث تشريعياً تحريمها بشكلٍ عام ـ كالرِّبا مثلا ـ فليس من حق وليّ الأمر الأمر بها، كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه ـ كإنفاق الزوج على زوجته ـ لا يمكن لوليّ الأمر المنع عنه؛ لأن طاعة وليّ الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكِّل منطقة الفراغ». (المصدر السابق: ٦٨٩ ـ ٦٩٠).

(٧) المصدر السابق: ٦٥٦.

كما يعبر الشهيد الصدر فإن «منطقة الفراغ تضمّ جميع ألوان النشاط المباحة بطبيعتها». (المصدر السابق: ٦٥٦).

(٨) المصدر السابق: ٦٨٦، ٦٨٨ ـ ٦٨٩.

يقول الشهيد الصدر: «لماذا وضعت منطقة فراغ؟ والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على أساس أن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أو تنظيماً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد فترةٍ من الزمن إلى شكلٍ آخر من أشكال التنظيم، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لا بدّ لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكليف وفقاً لظروف مختلفة». (المصدر السابق: ٦٨٦). ويقول في موضعٍ آخر: «فكان لا بدَّ للصورة التشريعية

من منطقة فراغ يمكن ملؤها حسب الظروف؛ فيسمح بالإحياء سماحاً عاماً في العصر الأول، ويمنع الأفراد في العصر الثاني ـ منعاً تكليفياً ـ عن ممارسة الإحياء، إلاّ في حدود تتناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوراته عن العدالة. وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة الاقتصادية؛ لتعكس العنصر المتحرك، وتواكب تطور العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطور المتنامي على مرّ الزمن». (المصدر السابق: ٦٨٨ ـ ٦٨٩).

(٩) المصدر السابق: ٦٨٣.

يذكر السيد الشهيد: «ونحن حين نقول: «منطقة فراغ» فإنما تعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمة في عهد النبوة». (المصدر نفسه).

(١٠) المصدر السابق: ٦٨٩.

يؤكد الشهيد الصدر على أن «منطقة الفراغ ليست نقصاً، ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصوة التشريعية، أو إجمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدَّدت للمنطقة أحكامها، بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الثانوية حَسب الظروف». (المصدر السابق: ٦٨٩).

(١١) المصدر السابق: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(١٢) المصدر السابق: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(١٣) المصدر السابق: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، ٣٨١. ويراجع الهامش رقم (٢).

(١٤) المصدر السابق: ٢٩٣ ـ ٢٩٢.

(١٥) المصدر السابق: ٢٩٤.

(١٦) المصدر السابق: ٦٨٢ ـ ٦٨٣.

(١٧) المصدر السابق: ٣٨١.

(١٨) المصدر السابق، ٦٨٩.

(١٩) المصدر السابق: ٦٩٠.

(٢٠) المصدر السابق: ٦٨٥.

جاء في تعبير السيد الشهيد: «ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرّد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتخضع من ناحية أخرى للعناصر المتحركة وفقاً للظروف». (المصدر السابق: ٦٨٥).

(٢١) المصدر السابق: ٦٨٨ ـ ٦٩٠.

يقول الشهيد الصدر: «أما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكلٍ عام ـ كالرِّبا مثلاً ـ فليس من حق وليّ الأمر الأمر بها، كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه ـ كإنفاق الزوج على زوجته ـ لا

يمكن لوليّ الأمر المنع عنه؛ لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة». (المصدر السابق: ٦٨٨ ـ ٦٩٠).

(٢٢) المصدر السابق: ٣٨٠.

يقول السيد الشهيد: «وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي يجب أن نعطي هذا الفراغ أهمية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي؛ لأنه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، فإن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين: **أحدهما** قد ملىء من قبل الإسلام بصورة منجزة، لا تقبل التغيير والتبديل، **والآخر** يشكل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة أو أولي الأمر، يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كل زمان». (المصدر السابق: ٣٨٠). ويقول في موضع آخر: «إن تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتم بدون إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث، وتقدير إمكانيات هذا الفراغ، ومدى ما يمكن أن تساهم عملية ملئه، مع المنطقة التي ملئت من قبل الشريعة ابتداء، في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي». (المصدر نفسه).

(٢٣) المصدر السابق: ٦٨٣.

(٢٤) المصدر السابق: ٦٥٦، ٦٥٨.

يقول الشهيد الصدر في هذا الصدد: «وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة؛ لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ويحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية». (المصدر السابق: ٦٨٥).

(٢٥) المصدر السابق: ٣٨١.

(٢٦) الصدر، ١٤٢٩هـ: ١٨ ـ ١٩.

(٢٧) المصدر السابق: ١٩.

(٢٨) المصدر السابق: ٤٣؛ وفي المقالة الثالثة: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢٩) المصدر السابق: ٥٠ ـ ٥٣.

(٣٠) كان بعض تلامذة الشهيد الصدر ـ ومنهم: الشيخ محسن الأراكي ـ قد استند إلى بياناته في ما يتعلق بدستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وراح ينظّر لولاية الفقيه من هذا المنطلق. (انظر: محسن الأراكي، نظرية الحكم في الإسلام: ٢٢٣ ـ ٢٣٠).

(٣١) المصدر السابق: ٤٣.

(٣٢) المصدر السابق: ١٩.

(٣٣) المصدر السابق: ١٩ ـ ٢٠، ٢٤.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٥.

(٣٥) المصدر السابق: ٢٠ ـ ٢١، ٢٤.

(٣٦) المصدر السابق: ١٣٦ ـ ١٤٠.

(٣٧) المصدر السابق: ١٦٠ ـ ١٦١.

(٣٨) المصدر السابق: ٤٧ ـ ٤٨.
(٣٩) المصدر السابق: ٥٣.
(٤٠) المصدر السابق: ٤٩.
(٤١) الحائري، ١٤١٧هـ: ١١١ ـ ١١٤.
(٤٢) الحيدري، بلا تاريخ: ١٠٣ ـ ١٤١؛ وله أيضاً: ١٤٣٠هـ، العدد ٥٥: ١٤٢ ـ ١٧١.
(٤٣) انظر: يوسف كمال وأبو المجد حرك، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنة، قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا، بلا تاريخ.
(٤٤) الحمداوي، ٢٠٠٣: ٤٧٣ ـ ٤٨٧.
(٤٥) المصدر السابق: ١١٥.
(٤٦) المصدر السابق: ١١١ ـ ١١٢، ١٣٥.
(٤٧) المصدر السابق: ١١٣، ١٣٥.
(٤٨) المصدر السابق: ١١٥.
(٤٩) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).
(٥٠) المصدر السابق، ١١٣ ـ ١١٤.
(٥١) المصدر نفسه.
(٥٢) المصدر السابق: ١٣٥.
(٥٣) المصدر السابق: ١١٤.
(٥٤) وهنا يشير سماحته إلى محاضرة للشهيد الصدر بعنوان «التغيير والتجديد في النبوّة»، وهي منشورة ضمن باقة من محاضراته في كتاب حمل عنوان «أهل البيت: تنوع أدوار، ووحدة هدف»، دار التعارف، بيروت.
المصدر السابق: ١١٥ ـ ١١٦.
(٥٥) المصدر السابق: ١١٦.
(٥٦) المصدر السابق: ١٣٦.
(٥٧) المصدر السابق: ١١٦ ـ ١١٧، ١٣٦.
(٥٨) المصدر السابق: ١٢٨ ـ ١٣٠.
(٥٩) المصدر السابق: ١٣٠.
(٦٠) المصدر السابق: ١٣٢.
(٦١) المصدر السابق: ١٣٥.
(٦٢) المصدر السابق: ١٣٦.
(٦٣) المصدر نفسه.
(٦٤) المصدر السابق: ١٣٧.
(٦٥) المصدر السابق: ١٣٨.

(٦٦) المصدر السابق: ١٣٨ ـ ١٣٩.

(٦٧) المصدر السابق: ١٣٩.

(٦٨) المصدر السابق: ١٤٠ ـ ١٤١.

(٦٩) الحائري، ١٤١٧: ١١٢ـ ١١٣.

يفسر الاستاذ السيد علي أكبر الحائري مراد الشهيد الصدر من «منطقة الفراغ» في هذا المعنى تحديداً، فيقول: «المقصود بمنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي تلك المساحة من الأمور والقضايا التي تركت الشريعة الإسلامية حق التشريع فيها لولي الأمر أو للسلطة العامة بالتخويل أو بالإشراف من قبل ولي الأمر؛ لكي يصدر فيها الحكم المناسب للظروف المتطورة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للشريعة الإسلامية. وهذا المعنى من لوازم وجوب طاعة ولي الأمر الشرعي في كل عصر وزمان». (انظر: السيد علي أكبر الحائري، منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي: ١١٢ ـ ١١٣).

(٧٠) المصدر السابق، ١١٤ ـ ١١٥.

(٧١) المصدر السابق: ١١٩.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر السابق: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٧٤) المصدر السابق: ١٣١.

(٧٥) المصدر السابق: ١٣١ ـ ١٣٢.

(٧٦) المصدر السابق: ١٣٢.

(٧٧) المصدر السابق: ١١٧.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) المصدر السابق: ١١٧ ـ ١٢٨.

(٨٠) المصدر السابق: ١١٨ ـ ١١٩.

(٨١) المصدر السابق: ١٢٠ ـ ١٢١.

(٨٢) المصدر السابق: ١٢١.

(٨٣) المصدر السابق: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٨٤) المصدر السابق: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٨٥) المصدر السابق: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٨٦) المصدر السابق: ١٢٥ ـ ١٢٨.

حركات الإحياء الإسلامي والعنف

د. السيد أحمد سادات(*)

تمهيد

احتلت حركات الإحياء الإسلامي صدارة المشهد السياسي والإعلامي العالمي في الوقت الراهن، وخصوصاً في البلدان العربية والإسلامية. وهذه المقالة تحاول الكشف عن أسباب الصحوة الإسلامية، ولا سيَّما أن هناك سعياً كبيراً متعمداً من قبل المتضرِّرين لربطها بالعنف، وصولاً إلى الإرهاب، وإرجاع سلوك بعض الجماعات التكفيرية إلى مسألة الجهاد في الإسلام.

ويبين البحث المحاولات الحثيثة لخلط مفهوم المقاومة بمفاهيم العنف والإرهاب والتطرف. كما يستعرض أهم الكتابات التي تناولت الظواهر الأصولية في العالم، ومنها الحركات الإحيائية الإسلامية، التي أنتجت خطاباً دينياً جديداً يهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع وفق أسس تراها مقدّسة، كما أنها (هذه الحركات) تقوم برسم نمط جديد للعلاقة بين الدين والسياسة. ويكمن رصد مظاهر الإحياء الديني على مستويات عدّة، منها الرسمي الذي بادر إلى إصدار سلسلة من القوانين والتشريعات المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، إضافة إلى الاهتمام بالشعائر الدينية. أما على المستوى الشعبي فكانت واضحةً مظاهر موجات التديّن والاهتمام بالمساجد وغيرها من الشعائر الإسلامية. وقد برزت داخل هذا الحراك الشعبي حركات سياسية إسلامية ذات طابع

(*) دكتوراه في الدراسات الإسلامية (الفكر السياسي)، أستاذٌ محاضر في كلية دراسات العالم، جامعة طهران، إيران.

سري، تتبنى العنف وسيلة لتغيير النظام السياسي، والاحتجاج على مظلومية الفئات المستضعفة والمهمّشة في المجتمع. أما على المستوى الفردي فإن مظاهر الإحياء تجلت في محاولة إنتاج سلوك يتماهى مع سيرة الرسول الأكرم محمدﷺ، من حيث الملبس أو المأكل وغيرها من الأمور...

وتناول هذا البحث أيضاً عوامل الإحياء الديني، الخارجية منها والداخلية، بالإضافة إلى العامل الذاتي الذي يحمله الإسلام في داخله؛ كونه ديناً ومنهجاً دائم التجدُّد في كلّ الأزمنة؛ لمواجهة التحديات الحضارية. وقد تعددت طرق المعالجة وفقاً لمرجعية كلّ تيار من تياراته، التي لها رؤاها المتعدّدة والمتنوعة، والمتصادمة في أحيان كثيرة.

مقدّمة

يشكّل الإسلام ظاهرة حضارية متكاملة، ويؤدّي اختصاره في نصٍّ واحد، أو حدث محدَّد، أو جماعة معيّنة، إلى إعادة تشكيله وفقاً لرؤى مجتزأة، تخرج بالبحث عن سياقه، وتؤدّي إلى تعميق هوّة اللا فهم واللا تواصل التي تحيط بالظاهرة الإسلامية، سواءٌ من البعيدين عنها أو من الذين يعيشونها من دون أن يتواصلوا معها في الاعتقاد والممارسة.

ذلك كلّه ينتج منظومات مفاهيمية، يمكن أن نسمّيها خاصة، ولا مجال لدمجها في السياق العلمي الذي يفترض فهم ظواهر الاجتماع الديني، أو ظواهر الاجتماع السياسي.

وتبدو هذه النتائج جليّة حين تطرح مسألتا العنف والإرهاب، في ضوء إصرار أطراف غربية إجمالاً على ربط هاتين المسألتين بالإسلام عموماً؛ لمجرد ممارستهما من قبل أفراد أو جماعات يزعمون أن سلوكهم نابعٌ من عقيدتهم الإسلامية، أو على ربطهما بالمقاومة؛ وذلك لتجريدها من مشروعيتها الإنسانية والدينية والقانونية الدولية.

من هنا كانت الحاجة إلى تقديم تفسيرٍ عن قرب، من دون الدخول في ما يفرضه الجدل العقائدي القائم حالياً، من تمايزات تؤدّي إلى أنواع من الاصطفاف

والتطرُّف، تسفر بدورها عن تشكيل مفاهيم حول العنف والإرهاب، غالباً ما تقع ضحيةً لسوء الفهم المتبادل بين المجالات الحضارية المختلفة.

إلى ذلك فإن أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م وتداعياتها تسبَّبت بمزيد من خلط الأوراق، وطمس الحقائق؛ إذ تصاعدت في أعقابها حمّى اتّهام الإسلام والمسلمين بالإرهاب والتطرف، استمراراً للموجة السابقة من الآراء التي تناولت التيارات الإسلامية، بالتزامن مع تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وانطلاقة الصحوة الإسلامية.

تلك الحمّى أطلقت العنان مرة أخرى لبعض التيارات الفكرية والسياسية، وخصوصاً في الولايات المتحدة، التي تجد في الإسلام مصدراً لكلّ إرهابٍ وعنف، جاعلةً من المقاومة مرادفاً وتابعاً لهما. وقد علَتْ أصوات تَصِم الإسلام بالإرهاب، وتتّخذ الإسلام وتمظهراته الفكرية والسياسية عدوّاً لها بديلاً من الشيوعية بعد انهيارها. وذلك كله تحت شعار محاربة الأصولية الإسلامية، والقضاء على الإرهاب. وهكذا عادت القسمة النمطية التي استندت أحياناً كثيرة إلى رؤى دينية، رفدتها نظريات تعود من حيث مرجعياتها إلى القرون الوسطى. والحال أنه إذا كان تعبير «عودة الحروب الصليبية»[1] أحد الإفرازات الملتبسة والخلافية التي أطلقتها «الحملة الأمريكية على الإرهاب» فإنّ القاعدة الفكرية التي اعتمدتها هذه الحملة وثيقة الصلة بنزعة معينة في العقل الغربي، ولا سيّما الأمريكي الحديث، في التعاطي مع الإسلام والمسلمين. فعشية حرب السيطرة على العراق تحدّث الرئيس الأمريكي جورج بوش عن حرب صليبية، «وكان مسروراً بنفسه جداً؛ لجذابة الكلمة التي خطرت على باله. إلاّ أنّه سرعان ما أسكته مستشاروه الذين أشاروا له بأن كلمة صليبية بالنسبة إلى العالم الإسلامي لها معانٍ دلالية مليئة حزناً. وإثر ذلك لم يعُدْ يستعمل العبارة في خطاباته اللاحقة»[2].

إن ما حدث منذ الحادي عشر من أيلول، وبروز ظاهرة طالبان والقاعدة والجماعات السلفية الجهادية والتكفيرية، أدّى إلى اختلاطٍ في أذهان الناس بين مصطلح المقاومة ومصطلحات العنف والإرهاب، وضاعت المعايير الحاكمة والموازين

الصحيحة التي تجد جذورها ومشروعيتها في العقيدة الإسلامية نفسها من جهةٍ، كما في مرجعية القوانين والشرعية الدولية من جهةٍ أخرى.

والموضوع الذي نحن بصدده يستوعب قراءات وتفسيرات علمية متنوّعة، تتخطّى حدود السياسة والاجتماع السياسي والاجتماع الديني والإعلام والفكر، باتجاه الشريعة الإسلامية والقانون الدولي. وبالتالي فإنه موضوعٌ واسع ومركّب، ويتميز بحساسيته البالغة، الأمر الذي يستدعي معالجة شمولية من جهةٍ، ومعالجات جزئية لكلّ مجال من المجالات التي يستوعبها الموضوع من جهةٍ أخرى.

الحركات الإسلامية الجهادية كموضوع للدراسة

استقطبت الحركات الإسلامية اهتمام الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية منذ نهاية السبعينيات من القرن العشرين. وقد ترافق هذا الاهتمام مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، وانطلاق الجهاد الأفغاني المسلح ضدّ الاحتلال السوفياتي أواخر العام ١٩٨٠م، ثمّ انطلاق المقاومة الإسلامية في لبنان وفلسطين، وصولاً إلى المشهد العالمي الراهن، وخصوصاً بعد الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م، وما سبقه وتلاه من احتلال أمريكي لأفغانستان والعراق من ناحيةٍ، وانتشار لفكر العنف المسلَّح، ولظاهرة السلفية الجهادية والتكفيرية من ناحيةٍ ثانية.

والحال أن هذه الحالة الثورية الإسلامية التي تعيشها المجتمعات العربية ـ الإسلامية دعَتْ إلى امتلاك المستقبل، انطلاقاً من نموذجٍ ماضوي يمثّله النموذج النبوي والصحابي للجيل الأول في الدعوة الإسلامية (القرون الأولى، بحسب المأثور). وكان ذلك أحد أهمّ مظاهر العودة إلى الإسلام الأصولي (العودة إلى الأصول، ومن هنا تسميتها بالأصولية تارةً، وبالإحيائية تارة أخرى = Revivalist . Fundamentalist)، أو إلى السلف الصالح (ومن هنا تسمية بعض تياراتها واتّجاهاتها بالسلفية).

اذاً مع صعود الموجة الحديثة للصحوة الإسلامية منذ عام ١٩٧٩م ظهر الإسلام كقوة للتغيير، سواء على مستوى الأيديولوجيا أو الممارسة السياسية، واعتبر أسلوباً للحياة الاجتماعية لكثيرٍ من المسلمين[٣]. وقد ذهب «جيل كيبل» إلى أن ظاهرة

«الحركة الأصولية المعاصرة» اتّخذت بعداً كونيّاً، وشملت المعمورة كلّها، وباتت مصدراً لحركات سياسية مختلفة، بل مالت النظم السياسية في المجتمعات الإسلامية إلى إدراجه ضمن توجّهاتها وأساليبها في إدارة البلاد[٤]. والجدير ذكره هنا أن هذه الظاهرة لم تقتصر على الإسلام وحده، بل إنها انبعثت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي، مثلما تتباين في مستوى نموها، وإن هذه الحركات أعادت رسم العلاقة بين الدين والسياسة من جديد، معتبراً سنوات السبعينيات عشرية تحوّل المسار الذي تسير فيه الإحيائية (ومنها: الإسلامية) لجهة نظرتها إلى انتصارات التقنية، وانتشار الحداثة. فبعد أن أخذت العلاقة أشكالاً من الدفاع عن قيمها وعقائدها، والاجتهاد في تكييف مقالاتها الدينية وفق قِيَم المجتمع «الحديثة»، باحثةً عن مثل هذه القيم، ومُظهِرَةً تقاربها معها، في محاولةٍ منها لاحتواء رعيتها والحفاظ عليها، وعلى إيمانها بمرجعياتها الدينية، انقلب هذا المسار وهذا المسعى رأساً على عَقِب في حدود العام ١٩٧٥م. فقد بدأ يتكوّن «خطاب ديني جديد، لا يهدف إلى التكيّف مع القيم الدنيوية، وإنما إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساساً قدسيّاً، داعياً إلى تجاوز حداثة يعود فشلها إلى ابتعادها عن الله. وهذه الحداثة ـ عملياً ـ لم تستطِعْ في النهاية أن تولّد قيماً. ومن جهة أخرى فإن الحركات الدينية المعنيّة، وهي تريد تجاوز الحداثة، لا تهدف ـ كلّها، وعلى المدى القريب ـ إلى الاستيلاء على السلطة، والتحويل الثوري للمجتمع»[٥].

إلاّ أن ما أغفله جيل كيبل وغيره ممَّنْ حلّلوا تلك الظاهرة هو دور وتأثير القضايا السياسية المباشرة، من احتلال وتجزئة وتخلّف، وخصوصاً لجهة الوجود الصهيوني، والدعم الغربي له، في صعود الظاهرة الإحيائية الإسلامية، وفي تبلورها في تيارات حركية وسلفية وجهادية، تلتقي كلّها عند مسألة ممارسة العنف المسلَّح ضد العدو الخارجي المتمثِّل في الاحتلال الإسرائيلي، بالنسبة إلى بعضها (مقاومة حزب الله في لبنان، وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين)، وضدّ الصليبية ـ اليهودية عموماً، بالنسبة إلى معظم القوى السلفية الجهادية، وضدّ النظام الحاكم المرتدّ وكلّ مَنْ يخالفها في العقيدة بالنسبة إلى جماعات السلفية التكفيرية.

وقد شملت العودة المدوّية للمشاريع الدينية، واحتلالها المشهد التاريخي

المعاصر، العالم الإسلامي كلّه. فكان انتشار الإحيائية الإسلامية التي لم تنحصر تجلّياتها في منازعة الحركية الإسلامية التقليدية (الإخوان المسلمون) للمجال السياسي فقط، بل تمظهرت في الدعوة العامة إلى بعث هوية إسلامية جديدة تتّسم بالشمول والقوّة، وتتّصل بها تلك المحاولات الدؤوبة لصبغ السياسات المختلفة بصبغةٍ إسلامية، بما فيها السياسات الحكومية، والسلوك الاجتماعي، والسلوك الفردي. وما يميِّز هذه الإحيائية المعاصرة عن الإحيائية الجهادية الوطنية (المقاومة الإسلامية في لبنان الممثّلة بحزب الله، وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين)، وعن الحركية التقليدية (الممثّلة بالإخوان المسلمين)،ارتكازها على فهم سلفي جهادي محدّد، يشكّل عصبها العقائدي، ولحمتها الأيديولوجية، وقوتها الشعبية.

مظاهر الإحياء الديني

١. على المستوى الرسمي

تجلّت الظاهرة الإحيائية على مستوى السياسات الحكومية في العالم الإسلامي بسلسلة من الإجراءات القانونية والتشريعية، «تتعلّق بصيغة الحكم، ودستور الدولة، وبقضايا الأحوال الشخصية، من زواجٍ وأسرة وميراث، وإنشاء الوزارات المختصة بالشعائر الدينية، والاهتمام بنظم الأوقاف، وبناء المساجد، وتنظيم قوافل الحجّ، وتطوير الجامعات الإسلامية العريقة (كالأزهر والزيتونة والنجف وقم)، وفتح أقسام للشريعة الإسلامية في الجامعات الحديثة، وانتشار معاهد تحفيظ القرآن الكريم، إضافة إلى الاهتمام بتنظيم قضايا الزكاة والصدقات، والسماح بإنشاء مصارف إسلامية»[٦].

٢. على مستوى المجتمع الأهلي

المظهر الثاني للإحياء الإسلامي يتعلق بالمستوى الاجتماعي، وبروز موجة التديُّن الشعبي، واضطلاع الجماهير بأعمال وأدوار دينية واضحة، كبناء المساجد، وإقامة جمعيات تحفيظ القرآن الكريم، والعناية بمقامات الأولياء وأضرحتهم، والإقبال على

الطرق الصوفية، وحضور الدروس الدينية، وتأسيس الجمعيات الثقافية الإسلامية، وجمعيات التكافل الاجتماعي. إنه مظهر خاصّ بما يُصطلح عليه بالمجتمع الأهلي، أي مبادرة جمهور المتديّنين للاضطلاع بأدوار اجتماعية، بعيداً عن دور الدولة وانتظار رعاياتها لهم. يضاف إلى ذلك «الاهتمام المتزايد بالعمل النقابي، والانتخابات الطلابية والعمالية، وبروز ظاهرة السرّية، وتشكيل حركات وتجارب صدامية احتجاجية ضدّ النظم الحاكمة. الأمر الذي أدّى إلى تشكّل حركات الإسلام السياسي، السلمي منها والعنفي»[٧]. وقد برز التيّار العنفي منذ أواخر الثمانينيات من القرن العشرين مع حادثة اغتيال الرئيس المصري أنور السادات، ومع تطوّرات «الجهاد المسلّح» في أفغانستان.

٣. على المستوى الفردي

والمظهر الثالث للإحياء يتعلّق بمستوى السلوك الفردي، ويعني رغبة التمايز عند الفئات المتديّنة عن باقي الفئات الاجتماعية، من جهة الملبس والمأكل والرموز والشعائر الدينية. فتركز هذه الفئة على إطالة اللحى، وحلق الشارب، وارتداء الجلباب دون عقب القدم. ويقابله عند النساء ارتداء ما يصطلح على تسميته باللباس الشرعي (الحجاب)، والدعوة إلى ارتداء النقاب، «والتركيز على عدم الاختلاط بين الجنسين، والإقبال على الكتب الدينية، وزيادة التردّد على الاحتفالات الدينية، والحشد في المساجد، والحرص على الطقس الديني في حفلات الزواج والختان، وإقامة الموالد الدينية، والاحتفال بالمناسبات الدينية»[٨].

٤. على مستوى التنظيم الحزبي

المظهر الرابع والأهمّ يتمثّل في شيوع الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية، أو إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، أو إلى رفض التعدُّد والتنوع في المجتمعات، ورفض الاندماج الوطني، وبروز ظواهر الهويات المذهبية ـ الدينية، والعرقية ـ الإثنية، وتراجع الانتماء الوطني، وضرب معنى المواطنية، وانتشار ظواهر التكفير والتخوين، وتهم

الردّة والفسق والبدْعة[٩].

وهذا المعطى أو المظهر الأخير هو معطى سياسي ثوري بامتياز، حاول الجمع والتركيب بين المظاهر الاجتماعية والثقافية والسلوكية للإحياء الديني المعاصر، من خلال محورية وسيادة فكرة العنف الثوري المسلح (الجهاد الذي لبس لبوس الإرهاب). وقد صارت له مرجعيته الفقهية - الفكرية (السلفية الجهادية)، ما أعطى لظاهرة الإحياء الديني الأصولي بُعْداً جديداً، صار هو المسيطر مع حركة طالبان وتنظيم القاعدة. والخطير في سيطرة هذا البُعْد هو التباسه بالبُعْد الآخر، الإحيائي هو أيضاً، إنما الوطني التحرُّري، والمتمثِّل في حركات المقاومة المرتكزة على الإسلام كإطار حضاري سياسي في مواجهة الاستعمار والاحتلال.

عوامل الإحياء الديني

تباينت وتعدّدت تفسيرات الباحثين للعوامل والأسباب التي أدّت إلى الإحياء الديني الإسلامي؛ وذلك بسبب اختلاف أصولهم الحضارية، أو منطلقاتهم الفكرية والأيديولوجية، أو أدواتهم البحثية، بين قراءةٍ غربية أكاديمية أو رسمية أو استشراقية، وقراءة ماركسية، وأخرى ليبرالية علمانية، إضافة إلى قراءة أصحاب الظاهرة من الإسلاميين أنفسهم. وبالرغم من هذا التباين والتعدّد إلاّ أن هناك اتفاقاً على عوامل عدّة تداخلت في معظم مقاربات الظاهرة الإحيائية وقراءتها، مع حفاظ كلّ مقاربة على طابعٍ تفسيري وتحليلي غالب عليها.

نجمل التفسيرات المختلفة لعملية ولادة هذه الظاهرة، كما وردت في المقاربات كافّة، على النحو التالي:

١. العامل الخارجي

هناك مقاربات تربط الظاهرة الإحيائية الإسلامية بموقف حركات الإحياء من الغرب والعلاقة معه، أي إنها تحيل ولادة الظاهرة إلى الخارج، معتبرة هذا الخارج العامل الأساس أو «العامل الأول والأخير في بروز الإحيائية السياسية على وجه

التحديد»[١٠]. وهذه الحالة تأخذ مستويات عدة، منها مَنْ يرى أن ظهور حركات الإحياء «جاء نتاج تدافع طبيعي واستفزاز غربي، بما فرضه على الأمة العربية والإسلامية من تحدّيات مختلفة، وسياسية وعسكرية وثقافية وتكنولوجية صناعية. وهي حركات ـ وفق هذه المقاربة ـ ردّ فعل طبيعي على الغرب»[١١]، تحمل سمة المقاومة والممانعة، ما يجعل التمييز بينها على أساس هذا المعيار يضيع في متاهة السياسات التفصيلية، والمواقف والرؤى المختلفة، وفق سياقات زمانية ومكانية وأطر مجتمعية وتاريخية كثيرة ومتعدّدة، ناهيك عن الأطر الثقافية ـ الفكرية، والعقيدية ـ المذهبية الحاضنة لكلّ حركة.

فعلى مستوى التحدّي الاستعماري العسكري يرى بعضهم أن الظاهرة وانتشارها «كان بفعل مقاومة الشخصيات الإسلامية للنفوذ الأجنبي، والدور الذي قامت به من كفاح ضدّ السيطرة الاستعمارية في فترة ما قبل الاستقلال، الأمر الذي أكّد العلاقة بين الدين والسياسة، وأكد الدور الهام الذي أدّاه الإسلام الجهادي / المقاوم في استقلال تلك البلدان. ومثالها: دول المغرب العربي»[١٢]. وبهذه المواجهة العسكرية «تكرّس عداء هذه الحركات للاستعمار والإمبريالية، وتحوّل إلى عداء سافر للغرب، تواصل مع استمرارها وانتشارها، وأصبح سِمَةً مميزة لمساريْها السياسي والثقافي»[١٣]. وإلى ذلك جاءت التجارب اللاحقة لتضيف أسماء، مثل: الشيخ عزّ الدين القسّام في فلسطين، والسيد موسى الصدر في لبنان، والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ عمر المختار الليبيّ، ...إلخ.

وفي مستوى المواجهة الأساسي والأصلي تبقى مواجهة الاحتلال الإسرائيلي في لبنان وفلسطين هي المرتكز لظهور حركات المقاومة المسلحة الإسلامية ذات النهج الوطني التحرُّري...

وفي مستوى مواجهة التحدّي الاستعماري ثقافياً كان الأمر في «الاستجابة لتحدّي الاستقلال، وكانت ولادة هذه الظاهرة ـ في مقارباتٍ أخرى ـ استجابة لتحدي الانتماء والهوية»[١٤]. وتُرجع بذلك الظاهرة إلى ثنائية الأصالة والتغريب. فالحركات الإحيائية جاءت ضدّ التحديث الذي يُستلهَم من الغرب باعتباره جزءاً مكمّلاً للعملية

الاستعمارية، وجزءاً من الميراث الاستعماري. وحينئذ «تعتبر العودة إلى الإسلام عودة إلى الأصالة، وتأكيداً على الكبرياء القومي، واستقلال التفكير»[١٥]. والإحيائية الدينية ـ وفق هذا الاتجاه ـ حركة احتجاج ضد الحداثة الغربية، ورفضٌ لقيمها الاستهلاكية، وإحداث قطيعة ثقافية مع منطق الحداثة الدنيوية، التي تعزى إليها اختلالات مجتمعات العالم الثالث كافّة، ابتداءً بالتفاوتات الاجتماعية وانتهاءً بالاستبداد. وما «انبعاث الإسلام في شكله السياسي سوى الجزء المرئي من حركة عميقة واسعة تجهد لإعادة الإسلام (الأسلمة) إلى الحياة اليومية والعادات، ولإعادة تنظيم الحياة الفردية انطلاقاً من النصوص المقدّسة»[١٦]. وبالتالي فإن السلفية كعودة إلى الجذور والأصول تجد هنا تسويغها العقلاني.

وضمن السياق نفسه اعتبر بعضُهم أن «حداثة الغرب التكنولوجية هي التهديد الأكبر للأمّة، بما شملت من تطورات علمية وصناعية تسرَّبت إلى جوانب الحياة كلها، وأن الحركات التجديدية الثورية جاءت ردّاً على هذا التحدّي الأهمّ والأخطر»[١٧].

إن الإحالة إلى الغرب بصفته العامل الخارجي لظهور الإحيائية يأخذ مستوى آخر، خلاف المتقدِّم، الذي يعتبر علاقة الظاهرة الإحيائية بالغرب ضمن تدافع طبيعي. وهذا المستوى من المقاربات يعتبر أن الظاهرة نفسها صناعة غربية كاملة، ومخطّط لها من قبل الغرب، وأن الدول الأجنبية المعادية لحركات التحرر هي التي تقف من وراء هذه الظاهرة وحركاتها السياسية؛ لتخلق منها تنظيم القوى المضادّة للثورات وللحركات «التقدُّمية». وبالرغم مما تقوم به هذه الحركات من تهديد لمصالح الغرب ونفوذه في المنطقة العربية، ومقاتلة الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان وفلسطين، فقد بقي «اليسار العربي، وبشكلٍ خاص القومي والماركسي، متمسِّكاً إلى النهاية بفكرة الارتباط الوجودي الذي لا ينفصم بين نموّ الحركة الإسلامية في العالم وبين مخططات السياسة الغربية، سواء تجسدت هذه المخططات عن طريق احتواء فكري، أو شراء مادي بأموال النفط...، بل لم يتردَّد البعض في الحديث عن دعم إسرائيل السرّي للحركات الدينية؛ بهدف إحياء الطائفية وتنميتها؛ لتفتيت المجتمعات

العربية»[١٨].

٢ـ العامل الداخلي

بخلاف المقاربات السابقة، التي تحيل الظاهرة الإحيائية إلى الخارج، نجد مقاربات تحيل بروز الظاهرة إلى الداخل. ويتوزّع أثر هذا الداخل على مستويات عدّة من التفسير، تلتقي جميعها على ربط نموّ حركات الإحياء بتفاقم الأزمات الداخلية للمجتمع الإسلامي، وتركيبه البنائي الداخلي. ومن هذه الأزمات «الأزمة المادية والاقتصادية، وما خلّفته من تفاوت طبقي، وتناقضات اجتماعية، مخلّفة أزمة اجتماعية واقتصادية»[١٩]. وقد سبّبت الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وفق مقاربة أغلب الاتجاهات اليسارية، تصاعد اتّجاهات الخلاص الديني من الواقع المأساوي اقتصادياً واجتماعياً، والذي ولدت منه الإحيائية الإسلامية، وهي «أوساط الفقراء والمفْقَرين الجدد، المنحدرين من الطبقات الدنيا، والفئات المتوسّطة المهمَّشة والمصدَّعة اقتصادياً على نحوٍ متسارع»[٢٠].

تركزّ العديد من المقاربات على دور الدولة العربية الحديثة في الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، معتبرة أنها وراء هذه الأزمات؛ بسبب إخفاقها في وضع الحلول المناسبة لمشكلة التنمية والتحديث، مما جعل من الصوت الإسلامي يرتفع ويعلن أنه هو الهويّة، والبديل من الدستوريّة الليبراليّة الوليدة[٢١]، وهو رأس حربة في مواجهة ما اتَّسم به النموذج الآخر للدولة الاستبدادية والدكتاتورية من فسادٍ وتبذير وسوء إدارة. فـ«جاءت الإحيائية في مسعىً منها لتكون البديل لإخفاق الأنظمة الثورية والاشتراكية في معالجة هذا المأزق السائد الذي خلقته بممارساتها»[٢٢].

كذلك فإن إخفاق الأنظمة العربية في تحقيق شعاراتها في الوحدة القومية وتحرير فلسطين، إضافةً إلى هزائمها العسكرية المتكرّرة، وأخطرها هزيمة العام ١٩٦٧م، جعلت جماهير واسعة تتحوّل عن خياراتها القومية والاشتراكية إلى الخيار الإسلامي. وبهذا فقد اعتبرت بعض الجماعات الإسلامية أن تلك الهزيمة «انتقامٌ إلّهي على إهمال الدين ومحاربة جند الله»[٢٣]، مع العلم أن سيّد قطب كان قد أعلن ـ وفي

وقت سابق ـ أنّ إحياء «العقيدة الإسلاميّة لا تُعارض النزعة القوميّة أو الوطنيّة، بل تغذّيها أو تزكيها»[٢٤].

ويضاف إلى أزمات النظام العربي السابقة الأزمة السياسية وأبعادها المختلفة، كقضية الشرعية، والديمقراطية، والمشاركة السياسية، وتداول السلطة، والحريات.

وفي الوقت الذي تذهب فيه بعض المقاربات اليسارية إلى أن «حركات الإحياء الإسلامي جاءت بهدف مواجهة الجماعات اليسارية والقوى الثورية والتقدُّمية، كما في مصر وفلسطين»[٢٥]، فإن مقاربات أخرى ترى أن «فشل الحركات والأحزاب اليسارية والقومية والليبرالية العلمانية وإخفاقها، سواء في حل مشكلة التخلف والتنمية أو تمثُّل واستيعاب الثقافة الإسلامية والتعامل معها، فضلاً عن الإخفاق في كسب وتأييد قواعد جماهيرية واسعة، أدّى إلى سقوط أيديولوجياتها، وتقدُّم الإحيائية الإسلامية لطرح نفسها كبديل عن هذه التوجُّهات»[٢٦]. فانفسح الطريق أمام الحركات الأصولية واسعاً؛ لـ «حاجة الجماهير الماسّة إلى أيديولوجيا تقدّم الأمل بالخلاص والسعادة»[٢٧].

٣. العامل الإسلامي

أرجعت المقاربة الإسلامية عوامل الإحياء الإسلامي بشكلٍ رئيس إلى الإسلام نفسه، بصفته الباعث على هذا الإحياء، وبصفته ديناً ومنهجاً شاملاً للحياة، يكمن بداخله عوامل إحيائية متجدّدة لم تَمُت على الإطلاق. وما حدث في السبعينيات بنظر هذه الرؤية هي «عودة إلى الذات الحضارية للأمة، وإلى فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولا يمكن أن يعيش الإنسان سعيداً دون دين، فكانت العودة إلى الدين واستعادة الهوية بعد أن تمَّ تجريب النماذج الحضارية والاجتماعية والسياسية الغربية، وإخفاقها جميعاً على امتداد المئتَيْ عام الأخيرة من تاريخ العالم الإسلامي»[٢٨]. وهذا ما عبَّر عنه الإمام الخمينيرحمه الله في خطاب أمام مجموعة من حراس الثورة عام ١٩٧٩م: «إن الإسلام كاد أن ينسى، وكادوا يقضون عليه، وكادوا يسحقون القرآن، إلاّ أن ثورتكم يا شباب إيران، ونهضتكم يا أبناء الشعب الإيراني ـ وهي نهضة إلهية ـ،

أحيَتْ القرآن، وأحيَتْ الإسلام، وأعطَتْ الإسلام حياة جديدة»[٢٩].

من جهته يرى السيد حسن نصر الله أن «هناك مشكلة على مستوى البشرية ككلّ، منذ وُجِدَ الإنسان وحتّى القيامة، هي مشكلة الابتعاد عن حكم الله، وبالتالي فإن السُنَّة الإلهية التاريخية تحكم بأن أيّ مجتمع يُقام على أساس غير أساس الإسلام سيواجه نفس النتائج التي نواجهها في لبنان. هذه السُنَّة إلهية»[٣٠]. والحلّ لن يكون على أيدي العلمانيين؛ لأن «العلمانيين كالإسرائيليين. والعلمانية تعني فصل الدين عن السياسة»[٣١]. فما هو الحلّ؟ يتساءل السيد نصر الله. ويجيب: «إن المطلوب هو حركة تغيير شاملة في المنطقة، وحركة التغيير هذه ليست بعيدةً، بل هي قائمة فعلاً؛ وإنما يُراد لها شمولية أكثر، كحركة التغيير التي بدأت من أرض إيران الإسلام؛ لذلك على المسلمين أن يكونوا جزءاً من حركة التغيير التي ستشمل المنطقة. هذه الحركة المنطلقة من إيران، والتي تمثِّل الجمهورية الإسلامية مركزيّتها... يجب أن نعمل لبناء أمة مجاهدة... يجب أن نبني جيل صاحب الزمان المهديّ المنتظر عجل الله فرجه»[٣٢].

يعطي مكسيم رودنسون «الأصولية السياسية» منحى أكثر أصالة، وأقلّ عَرَضيّة، حين يعتبر أن العامل الأساس في انتشارها «هو تشكُّل الطائفة الإسلامية لأول مرّة على هيئة بنية سياسية ـ دينية. وكلّ ذلك راجع إلى الظروف التاريخية الخاصة التي رافقت ظهور الإسلام، وتشكُّل دولة المدينة»[٣٣]. وفي اتّجاه تأكيد الأصالة التاريخية لظاهرة الإحياء الإسلامي يذهب حسن حنفي إلى أنها «نتاج تراكم تاريخي عبر العصور للمجدِّدين ورجال الإصلاح»[٣٤].

ونخلص مما تقدّم إلى أن عودة التديُّن وتمظهراته الإحيائية، وعودة الإسلام إلى قلب الصراعات الاجتماعية والسياسية والحضارية، وبروز تيارات وحركات تستهدف من خلال الدعوة الدينية أو العمل السياسي أو العنف الثوري، إعادة أسلمة مجتمعاتها، وإعادة تنظيمها، وتوجيه مسارها طبقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها، كلّ ذلك يمكننا ردّه تاريخياً إلى حركات الإحياء الإسلامي بالمعنى الواسع للكلمة، أي «بما تمثله من استعادة بطيئة، لكن دائمة ومستمرة، للثقافة الكلاسيكية، وتَمثُّل قِيَمها كمرتكز لتماهٍ جماعي تاريخي...، واستعادة للوعي، وإعادة فهم وتقويم

وتجديد للتراث والقِيَم والأفكار، بل وللإيمان الديني نفسه، بعد حقبة الانحطاط والموت الطويلة للقلب والعقل الإسلاميّين»[٣٥].

ومن هنا يمكننا أن نجعل العوامل السابقة للظاهرة الإحيائية - دون عامل المؤامرة وخدمة الاستعمار - بصفتها دوافع؛ لتجذرها وانتشارها وتواصلها التاريخي، لا بصفتها مولّدات لها تنتفي الظاهرة بانتفاء بعضها.

وهذه الدوافع تلخّصها «أزمة الهوية» التي أفرزتها صدمة الالتقاء بالغرب وحداثته، في أبعادها كافّة (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية)، وذلك بعد أن تمّ القطع التاريخي مع نموذج الحكم الإسلامي، وإنْ في صيغته الأخيرة، الصيغة السلطانية كما مثّلتها السلطنة العثمانية إلى حين سقوطها بتحالفٍ غربي - تركي داخلي على يد حزب الاتّحاد والترقّي.

هذا القطع التاريخي مع ذلك «المثال» - دولة المدينة، بحسب رودنسون[٣٦] - مع الحضور الغربي في المنطقة، وتشكلُّ دول ما بعد الاستقلال، التي أخذت تنحو منحىً علمانياً تمثّل بإقصاء الدين عن السلطة، ومواقع القرار وإعادة ضبطه ومأسسته في المجتمع، بما يعزِّز شرعية السلطة، أدخل الذات العربية في أزمة هوية بين ما هو إسلامي وما هو غربي، بين ما هو عنوان «للتقدم» وما هو عنوان «للجمود والتأخّر». ولكنّه طرح أيضاً وأساساً مسألة الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمعات الإسلامية، ومسألة مواجهة التحدّي الاستعماري، وفي القلب منه تحدّي الاحتلال الاسرائيلي لفلسطين (وجنوب لبنان والجولان...، ثمّ العراق وأفغانستان). ومع إخفاق تجارب النهضة والتنمية لدول ما بعد الاستقلال، وفشل مؤسّسات الحداثة وأبنيتها وقيمها الحديثة عن إقصاء القِيَم الدينية أو علمنتها، إضافة إلى الهزائم العسكرية أمام «إسرائيل»، زادَتْ الأزمة وتمظهرت كحالةٍ من الاغتراب داخل المجتمعات نفسها، و«أصبحت مصطلحات الاغتراب والتشيُّؤ والاستلاب مفردات تعبِّر عن حالة مميزة للفرد في المجتمعات المعاصرة، وتُستخدم في مختلف أوجه النشاط الثقافي، حيث تظهر كموضوع أساسي لتعقيد ظواهر اجتماعية وسياسية...، والاغتراب الديني، بمعنى أن يلجأ الفرد إلى الدين كصيغةٍ على المستوى الأنطولوجي والنفسي والسياسي

والاجتماعي، لمقاومة هذا الإحساس المعذَّب بالاغتراب عن نفسه، نتيجة للاغتراب عن المؤسّسات الاجتماعية التي يحاول أن ينتج ذاته من خلالها»[٣٧].

وكردٍّ على هذا الحال قامت حركات الإحياء الإسلامي بإنشاء خطاب متعدّد الملامح، منه ما هو إصلاحي ذو منزع «تجديدي»، وهو خطاب نخبوي ضعيف الأثر، ومنه ما هو سلفي تقليدي، وهو الأكثر شعبية ونفوذاً. وكلاهما كان يتمّ إنشاؤه على قاعدة الأرضية المعرفية والثقافية لتلك الحركات، أي الإسلام، مع سَعْيٍ إلى الاستجابة لتحديات الواقع المخصوص المعيوش الذي يتمتّع بملامح مميزة، هذا الواقع الذي يمثّل التعبير النموذجي على حال المأزقية الشاملة والعميقة التي تعيشها البلدان العربية والإسلامية.

ومن داخل حركات الإحياء الإسلامي هذه، ومن داخل أزمة الهويّة والعودة إلى الأصول؛ وبسبب المواجهة مع الآخر بكلّ عناوينه ومضامينه الدينية والثقافية والعسكرية والاقتصادية، تطوّر خطاب إسلامي جديد يقوم على محورية فكرة العنف الثوري المسلّح، وعلى ممارستها ضمن رؤية سلفية لها قولها في كيفية تنظيم وإدارة الاجتماع السياسي للمجتمعات العربية، الأمر الذي قاد هذه الحركات إلى تبرير الإرهاب؛ باعتباره ممارسة ثورية، وجهاداً مشروعاً للدفاع عن الذات؛ ولردّ العدوان. وأكثر من ذلك «ينحرف الصراع الاجتماعي إلى صراع ديني طائفي، وتتحول السلفية من الصراع مع الغرب في الخارج إلى الصراع بين المسلمين أنفسهم في الداخل»[٣٨].

ولكن وجود ظاهرة المقاومة الإسلامية (حزب الله في لبنان، وحركتا حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين) كنوعٍ مختلف من الإحيائية الإسلامية أسَّس لمأزقٍ آخر يتمثّل في طرح مشروعية الفكر السلفي الجهادي التكفيري في وجه فكر إحيائي ديني، هو الآخر يتمتَّع بمشروعية عقائدية ـ فقهية، إلى جانب فاعليته الاجتماعية والسياسية في مجتمعاته ومحيطها، ما حتَّم النظر إلى هذا المعطى الجديد من داخل المرجعية الإسلامية أولاً، وبالتواصل مع السياقات الاجتماعية والظروف التاريخية التي أنتجته ثانياً، وبالمقارنة والمغايرة مع ما أنتجته المرجعيات نفسها من تيارات جهادية

سلفية وتكفيرية.

الدين والعنف: الإشكالية الجامعة، والمأزق الأساس

مع ظهور وانتشار حركات الإحياء الإسلامي الجديدة، التي تعتمد العنف والإرهاب في تعاملها مع الآخر الداخلي والخارجي، لم يتمّ التعامل مع قضية العنف هذه من منظار عصريّ، وإنما ظلت تلك الحركات أسيرة الخطاب الإسلامي السلفي القديم، وبمضامينه البعيدة عن مقاربة المشكلات المعرفية والسياسية الحقيقية.

والحال أن موضوعات العنف والإرهاب والمقاومة، وما نتج عنها من سؤال عن العلاقة بين الدين والسياسة ـ ومن ثمّ سؤال عن الهويّة العام ـ، شغلت هذه الحركات، وشكّلت محور تحركها وانبعاثها كمبرِّر للوجود. فشعار إعادة نظام الخلافة، أو إقامة دولة الإسلام، أو استئناف الحياة السياسية الإسلامية للأمّة، أو مواجهة الصليبية الجديدة، كان محور الكثير من دعاوى تلك الحركات التي لم ترَ بُدّاً من اعتماد العنف والإرهاب كطريقٍ للوصول إلى مبتغاها»[٣٩]. وفي نفس الوقت فإن انطلاق المقاومة المسلَّحة من أجل تحرير الأرض المحتلة (فلسطين، وجنوب لبنان) شكَّل مصدراً آخر من مصادر شرعية العنف المسلَّح، له مضامين وعناوين ورؤى تختلف جذرياً عن تلك التي اعتمدتها السَّلَفية الجهادية، والتكفيرية منها تحديداً.

فهل استطاعت هذه الحركات الوطنية ـ الإسلامية المسلَّحة (المقاومة) أن تفرض خيارها الوطني باسم الدين؟ وهل استطاعت أن تجيب عن سؤال العلاقة بين الديني والوطني، وبين متطلّبات مشروع التحرّر الوطني وفروض مشروع أسلمة المجتمع وإقامة دولة دينية، أم أن السلفية الجهادية والتكفيرية هي التي استحوذت على المجال الفكري والعقائدي، وسخرتهما في اتجاه تحوّل ظاهرة الإرهاب إلى ظاهرة إسلامية بامتياز؟

والسؤال المهمّ الآخر هو: هل كان الخطاب الإسلامي المقدَّم بخصوص طبيعة شكل العلاقة بين الدين والعنف، ومسألة المقاومة المشروعة والجهاد الشرعي، وكيفية الوصول إلى إقامة النظام السياسي الإسلامي أو استئناف الحياة الإسلامية،

أو تحرير الأرض والوطن، محدّداً ومشروطاً بحدود وشروط الحراك الاجتماعي الخاصّ بالمجتمع الموجودة فيه هذه الحركات، أم بمرجعية «سلَفية» و«ماضوية»؟ وهل قدَّم الخطاب الإسلامي المعاصر حلاً لمشكلة العلاقة بين الدين والدولة، بين الماضي والحاضر، بين الأصل والعصرنة، بين الدين والعنف، بين المقاومة والإرهاب؟ وهل حافظت هذه الحركات على أصالة الخطاب، أي التمسّك معرفيّاً بالأصول الإسلامية في مواجهة الأسئلة المطروحة، مع تحقّق الشرط السوسيولوجي بالانطلاق من الوضعية التاريخية الراهنة للواقع، والوعي بأزمة الهويّة القائمة في المجتمع العربي الإسلامي؟

إن مناقشة الإشكالية السابقة وطرحها تستند إلى مفهوم قوامه أن حركات الإحياء الإسلامي هي حركات اجتماعية من الطراز الأول. ونحن نعتبر دراسة تلك الحركات؛ كونها مؤسّسات سياسية غير رسمية (أهلية) في أحد صورها، جزءاً أساسيّاً من النظام الاجتماعي، لا يمكن فصلها عنه بأيّ صورة، وما يترافق مع ذلك من دراسة مظاهر الصراع، وطرق السيطرة عليه.

فحركات الإحياء هي حركات اجتماعية قيمية Value - Oriented Movements بالدرجة الأولى، وتندرج «كمحاولات جماعية هدفها إنعاش أو حماية أو تطوير أو استحداث قيم معينة، باسم بعض المعتقدات العامة التي تتّسم بقدرتها على التنفيذ في مجالات الفعل الجماعي، لإعادة تركيب القيم، أو وضع المعايير في صيغ جديدة، وإعادة تنظيم حوافز السلوك الاجتماعي لدى الأفراد، وتشدّد على القيم والمعايير الماضية، محاولة إعادة قوتها أو نفوذها في واقع الحياة الاجتماعية، وذات نزعة دينية أو روحية»[٤٠]. وتكمن أهمّية دراسة تلك الحركات الاجتماعية ـ كما يقول آلان تورين ـ في أن «المجتمعات قد أصبحت الآن تعترف بأنفسها بصفتها نتيجة لعملٍ اجتماعي، لقرارات أو معاملات، لسيطرة أو صراعات، وفي عملية الخلق الذاتي هذه تمثّل الحركات الاجتماعية القوى التي تنازع جهازاً قائماً للعمل التاريخي، وتسعى إلى تحويل تطوّر المجتمع إلى قناة مختلفة»[٤١]. وإذا كان شرط نجاح الحركات الاجتماعية «صياغة مذهبٍ قادر على إثارة الحماس والالتزام بنشاط سياسي متواصل...، والاستناد إلى نظرية اجتماعية تستطيع شرح المسائل الرئيسية، وإيضاح

الأهداف وطرق الوصول إليها، وتخطيط الصيغ البديلة للمجتمع»[٤٢]، وعليه لا بُدَّ من دراسة الحركات الجهادية ضمن الرؤية السياسية ـ الاجتماعية والدينية العقائدية ـ الفقهية التي يقدِّمها قادة تلك الحركات لإشكالية العنف والإرهاب والجهاد والمقاومة، كما يطرحونها في نصّهم الخاصّ من ناحية، ورصد مقارباتهم للاجتماع السياسي ضمن حراكه الواسع فيما هي تجربة هذه الحركات من ناحيةٍ أخرى.

ومن المعلوم أن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر في اشتغاله بإشكالية الدين والعنف، ونموذج السياسة التي يدعو إليها في العلاقات المجتمعية الداخلية، كما الدولية الخارجية، ولطرق الوصول إلى تنفيذ هذه السياسة، ولكيفية مواجهة تحديات الداخل والخارج، تعدّدت معالجاته لتلك الإشكاليات؛ بحسب مرجعية كل من تياراته ورهاناته التاريخية. ويمكننا أن نعدّد تياراته تلك على النحو الإجرائي التالي:

ـ التيّار السلفي التكفيري، الذي مثّلته الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، وما تفرّع عنها من حركات واتجاهات في العالم الإسلامي، وخصوصاً تيار السلفية الجهادية.

ـ تيار «السلفية الإصلاحية» (النهضوية)، الذي مثّله اتّجاه الشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وخير الدين التونسي، وغيرهم.

ـ تيار «الرسمية الإسلامية» (التقليدية) الذي وجد في مؤسّسات الوقف الإسلامي، والجامعات الدينية التقليدية، كالأزهر والزيتونة والقيروان والنجف الأشرف وقم المقدّسة.

ـ تيار «الحركية الإسلامية»، الذي تشكّلت أولى تجاربه واتّجاهاته مع حركة الإخوان المسلمين في مصر، وما لحقها من تجارب واتجاهات أخرى مختلفة، أبرزها حزب الدعوة الإسلامية الشيعي.

ـ تيار «التجديد العقلاني»، وهم المفكّرون الإسلاميون المتأخّرون، ممَّنْ لم ينتسبوا إلى أيٍّ من التيارات السابقة، وقدّموا إجابات معاصرة على السؤال السياسي داخل الدائرة الإسلامية، وسعوا إلى تقديم نظرية سياسية إسلامية بخصوص

إشكالية الدين والدولة، ولمفهوم الدولة الإسلامية، ولقضايا العنف والجهاد والإرهاب[٤٣]، السِّلْم والحرب، والانخراط في العلاقات الدولية والمجتمع الدولي.

- وإلى جانب هذه التيارات كان هناك التيار الإسلامي الجهادي، الذي حمل اللواء لمقاومة الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان وفلسطين، فكان شعاره الأساس تحرير الوطن، وممارسته الفعلية هي الجهاد المسلَّح المرتكز إلى النصّ الديني.

خاتمة

الحالة الثورية الإسلامية التي تعيشها المجتمعات العربية - الإسلامية تدعو إلى النهوض بالحاضر، وصناعة المستقبل المشرق، انطلاقاً من نموذج السَّلَف الصالح الذي مثَّل في الماضي مواقع عزّ وقوّة للعالم الإسلامي، وكان ذلك أحد أهم مظاهر الصحوة الإسلامية في العصر الحديث؛ لمواجهة التحديات والقضايا السياسية المباشرة في الواقع الراهن، من احتلال وتجزئة وتخلف، وخصوصاً لجهة الوجود الصهيوني والدعم الغربي له.

إن صعود الظاهرة الإحيائية الإسلامية وتبلورها في تيارات حركية وسلفية وجهادية تلتقي كلّها عند مسألة ممارسة العنف المسلَّح، ضدّ العدوّ الخارجي المتمثِّل في الاحتلال الاسرائيلي بالنسبة إلى بعضها (حزب الله، وحركتا حماس والجهاد)، وضدّ الصليبية - اليهودية عموماً بالنسبة إلى معظم القوى السلفية الجهادية، وضدّ النظام الحاكم المرتدّ وكلّ مَنْ يخالفها في العقيدة بالنسبة إلى جماعات السلفية التكفيرية.

وقد شملت العودة المدوية للمشاريع الدينية، واحتلالها المشهد التاريخي المعاصر، العالم الإسلامي كلّه، فكان انتشار الإحيائية الإسلامية التي لم تنحصر تجلّياتها في منازعة الحركية الإسلامية التقليدية (الإخوان المسلمون) للمجال السياسي فقط، بل تمظهرت في الدعوة العامة إلى بعث هوية إسلامية جديدة تتّسم بالشمول والقوّة، وتتصل بها تلك المحاولات الدؤوبة لصبغ السياسات المختلفة بصبغة إسلامية، بما فيها السياسات الحكومية، والسلوك الاجتماعي، والسلوك الفردي.

مع ظهور وانتشار حركات الإحياء الإسلامي الجديدة، التي تعتمد العنف والإرهاب في تعاملها مع الآخر، الداخلي والخارجي، لم يتمّ التعامل مع قضية العنف هذه من منظار عصريّ، وإنّما ظلت تلك الحركات أسيرة الخطاب الإسلامي السلفي القديم، وبمضامينه البعيدة عن مقاربة المشكلات المعرفية والسياسية الحقيقية.

والحال أن موضوعات العنف والإرهاب والمقاومة وما نتج عنها من سؤال عن العلاقة بين الدين والسياسة - ومن ثم سؤال عن الهويّة العامة - شغلت هذه الحركات وشكّلت محور تحرّكها وانبعاثها كمبرّر للوجود. فشعار إعادة نظام الخلافة، أو إقامة دولة الإسلام، أو استئناف الحياة السياسية الإسلامية للأمّة، أو مواجهة الصليبية الجديدة، كان محور الكثير من دعاوى تلك الحركات التي لم تَرَ بُدّاً من اعتماد العنف والإرهاب كطريقٍ للوصول إلى مبتغاها. وفي الوقت نفسه فإن انطلاق المقاومة المسلَّحة من أجل تحرير الارض المحتلّة في فلسطين وجنوب لبنان شكّل مصدراً آخر من مصادر شرعية العنف المسلَّح، له مضامين وعناوين ورؤى تختلف جذريّاً عن تلك التي اعتمدتها السلفية الجهادية، والتكفيرية منها تحديداً.

الهوامش

(١) استخدمت عبارة «حملة صليبية» بالإنجليزية: Crusade من قبل الرئيس الأمريكي جورج بوش في يوم ١١ أيلول ٢٠٠١، وفي يوم الرثاء الوطني في ١٦ أيلول ٢٠٠١، حيث قال الرئيس الأمريكي: «هذه الحملة الصليبية، هذه الحرب على الإرهاب ستأخذ بعض الوقت».

http: //www. marefa. org/index. php (الحملة الصليبية العاشرة).

(٢) آلان وودز. جورج بوش والحروب الصليبية؛ الحوار المتمدّن - العدد: ٤٩٥ - ٢٢/٥/٢٠٠٣؛
http: //www. ahewar. org/debat/show. art. asp?aid=7556.

(3) Shireen T. Hunter. (ed.) The Politics of Islamic Revivalism (Indiana: Indiana University Press, 1988) , p. 7.

(٤) جيل كيبيل، يوم الله، الحركات الأصولية فى الأديان الثلاثة: ١٢ - ١٣؛ ترجمة: نصير مروة، قبرص، دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٢.

(٥) محمد أمين فرشوخ، الحركات الأصولية المعاصرة في الأديان؛
http: //altafahom. net/Article. asp?Id=496.

(٦) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران: ٢٤، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٨٩.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) سارة فايز، الحركة الإسلامية في المغرب العربي: ٦٦، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

وانظر: فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل: ٢٢ ـ ٢٣، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥م؛ نيلوفر غول، مهندسون إسلاميون وطالبات محجّبات في تركيا، بين التوتاليتارية والنزعة الفردية؛ جيل كيبل ويان ريشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر: ١٦٤ ـ ١٦٦، ترجمة: الحجار، بسام، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٤م.

(٩) حول هذه المسائل انظر: الدراسة التوثيقية الشاملة التي قام بها الدكتور سعود المولى في: الجماعات الإسلامية والعنف، بيروت، دار مدارك، آب ٢٠١١...

(١٠) زكي بدوي، الأصولية المعاصرة، حربٌ على الرأي المخالف ورفض لدور العقل، جريدة الشرق الأوسط (لندن)؛ العدد ٦٦٦١: ١٠، ٢٢/٢/١٩٩٧م.

(١١) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٣ ـ ٣٤.

وانظر: زكي بدوي، الأصولية المعاصرة...، المصدر نفسه؛ محمد جميل بن منصور، الأصولية ظاهرة حضارية استجابة لتحدّي الانتماء والهوية، جريدة الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٥٥: ١٠؛ ١٦/١٢/١٩٩٧م؛ طه الصابونجي، الأصولية الغوغائية تقف عند حرفية النصّ وظاهرة، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٤١: ١٠، ٢/٢/١٩٩٧م.

(١٢) سارة فايز، الحركة الإسلامية...: ٢٣ ـ ٢٤؛ حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر: ٢٣، بيروت، المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦.

وحول دور قوى التيار الإسلامي في المقاومة الوطنية، وبخاصة في الجزائر، انظر: جورج الراسي، الإسلام الجزائري، من الأمير عبد القادر إلى أمراء الجماعات، الفصل الثاني والثالث والرابع، بيروت، دار الجديد، ط١، ١٩٩٧م.

(١٣) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي: ١٤، ترجمة: نصير مروّة، بيروت، دار الساقي، ط١؛ ١٩٩٤م.

(١٤) محمد جميل بن منصور، الأصولية ظاهرة حضارية...: ١٠.

(١٥) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣.

(١٦) يوم الله...: ١٦؛ وانظر: مانع بن حماد الجهني، صناعة غير إسلامية، جريدة الشرق الأوسط

(لندن)، العدد ٦٦٢٠: ١٠، ١٢/١١/١٩٩٧م.

وقد عبَّرت حركة الجهاد الإسلامي الفلسطينية عن هذا الاتجاه حين أعلنت عن أهدافها، وأهمها «تجاوز أزمة التحدي الغربي الحديث، ومواجهة التغريب بالأسلمة»؛ فتحي إبراهيم، مقدّمة حول مركزية فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر: ٩ ـ ١٢، بيروت، شركة بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ١٩٨٩.

(١٧) بدوي، الأصولية المعاصرة...، جريدة الشرق الأوسط (لندن).

(١٨) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين: ٢٢ وما بعدها، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٣م.

(١٩) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٣ ـ ٣٦؛ غليون، نقد السياسة...: ٢٢٣ ـ ٢٢٤؛ أحمد السعيد الهجرسي، مصر: الحركة الإسلامية السياسية في مصر، دراسة ميدانية على عينة من أعضاء تنظيم الجهاد، في: محمود أمين العالم (إشراف)، الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن ـ قضايا فكرية؛ الكتاب ١٣ ـ ١٤: ١٧٣، القاهرة ـ قضايا فكرية للنشر والتوزيع.

(٢٠) الطيب تيزيني، ملاحظات أولية حول الأصولية الإسلامية، في: محمود أمين العالم (إشراف)، الأصوليات الأسلامية...: ٢٩٧.

(21) R. Hrair Dekmejian, “The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives,” Middle East Journal, vol. 34, no. 1 (Winter, 1980) , pp. 1 - 12 .

(٢٢) عبد الرزّاق قسّوم، لكل أصولية خصوصيتها التي تمنحها طابعاً مميزاً، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٤٧: ١٠، /٨/٢/١٩٩٧م؛ سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٦؛ خالد القشطيني، الإسلام قوي ويملأ كل حياتنا ومشاعرنا، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٥٤: ١٠، ١٥/١٢/١٩٩٧م.

(٢٣) رضوان السيد، البؤس الثقافي عقبة أمام بروز نماذج مضيئة، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٢٧: ١٠، ١٩/١/١٩٩٧م؛ حنفي، الحركات الإسلامية...: ٦١ ـ ٦٢.

(٢٤) يونس شريف، سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة، منقول عن: قطب، اللواء الجديد، ٩ أكتوبر ١٩٥١، سيد قطب، «درس من إيران»، العدد ٢٦: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٢٥) محمد أحمد بيومي، التطرف والعنف في المجتمع المصري، في: محمود أمين العالم (إشراف)، الأصوليات الإسلامية...: ٤٣٣؛ حنفي، الحركات الإسلامية...: ٦٩ ـ ٧٥؛ نبيل عبد الفتاح، النصّ والرصاص: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر: ٢٧، بيروت، دار النهار، ١٩٩٧.

(٢٦) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٦.

(٢٧) مكسيم رودنسون، الأصوليات الإسلامية والأصوليات الأخرى، المبادئ شيء والواقع شيء آخر، جريدة الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٢٣: ١٠، ١٥/١١/١٩٩٧م؛ مكسيم رودنسون، الأصوليات الإسلامية والأصوليات الأخرى، إفلاس العلمانية أحد أسباب ظهور الأصوليات، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٢٢: ١٠، ١٤/١/١٩٩٧م.

(٢٨) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٢ ـ ٣٦، ٤٢؛ الجهني، صناعة غير إسلامية...؛ ابن منصور، الأصولية ظاهرة حضارية....

(٢٩) كلام الإمام الخميني ١٠: ٣٧٨.

(٣٠) حسن نصر الله، محاضرة له نشرتها مجلة العهد، (العدد ٥٥): ١٠، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

(٣١) المصدر السابق: ١١.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) رودنسون، الأصوليات الإسلامية...، إفلاس العلمانية.

(٣٤) حنفي، الإسلام حاور المخالفين والمشركين والكفّار والمنافقين، جريدة الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٣٢: ١٠، ٢٤/١/١٩٩٧م؛ حنفي، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١، الكتاب الخامس (الحركات الدينية المعاصرة): ٣٠١، القاهرة، مكتبة مدبولي، د. ت.

(٣٥) غليون، نقد السياسة...: ٣١٢.

(٣٦) رودنسون، مكسيم؛ الإسلام سياسةً وعقيدةً، من النبي محمد إلى الإسلام السياسي القائم اليوم، ترجمة: أسعد صقر، الفصل الأول.

(٣٧) محمد رمضان بسطاويسي، الاغتراب الديني وثقافة المؤسسات، في: محمود أمين العالم (إشراف)، الأصوليات الإسلامية...: ٦٧.

(٣٨) حنفي، الاغتراب الديني، شبكة الرصد الأخباري، العدد ١١٢٠٠، بتاريخ ٢١/٣/٢٠١٠.

http: //www. coptreal. com/WShowSubject. aspx?SID=32056

(٣٩) يرجع بهذا الخصوص إلى الرسائل لحسن البنا، ومعالم في الطريق لسيد قطب. والنظام السياسي في الإسلام لتقي الدين النبهاني مؤسّس حزب التحرير الإسلامي. وكلمة حقّ لعمر عبد الرحمن أحد قادة ومؤسّسي الجهاد الإسلامي المصري، كما إلى أدبيات حزب الدعوة الإسلامية (الشيعي العراقي).

(٤٠) معن زيادة وآخرون. الموسوعة الفلسفة العربية ١: ٣٦٤ ـ ٣٦٥، بيروت، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦م.

(٤١) توم بوتومور، علم الاجتماع السياسي: ٥٨، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٦م.

(٤٢) المرجع السابق: ٦٢.

(٤٣) من أعلام هذا التيار: محمد الغزالي، وطارق البشري، وأحمد كمال أبو المجد، ومحمد سليم العوّا، وعبد الوهاب المسيري، وعادل حسين، وآخرين في مصر. وحزب العدالة والتنمية في تركيا. كما في المغرب، والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله في لبنان.

المزج بين الكلام والفلسفة والتصوُّف

في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي[1]

د. ويلفرد ماديلونغ[*]

ترجمة: عماد الهلالي

مقدّمة

إن أهم حدث شهده العالم الإسلامي في أواخر القرون الوسطى هو فتوحات المغول في النصف الشرقي للعالم الإسلامي. ويشير زوال الخلافة الإسلامية في سنة ٦٥٦هـ إلى عصر الوحدة السياسية والمعنوية الإسلامية، حيث كانت الخلافة تمثّل على أقلّ تقدير رمزاً لها، وإنْ لم يستطيعوا الحفاظ عليها. ومن هنا فقد وقع الجزء الشرقي من العالم الإسلامي تحت حكم سلطة كافرة، وأما الجزء الغربي منه فهو تحت سلطة المماليك، الذين أخذوا على عاتقهم لعب دور المدافع الأساسي عن الإسلام. ومن الطبيعي أن المماليك كانوا داعمين للعقائد الإسلامية الرسمية المحافظة، التي ترى أفضلية الشريعة، وعقائد الأشاعرة السطحية[2]، وقيادة الفقهاء للحياة الدينية، والقضاء على البدَع والارتداد، ومن ضمنه الفلسفة.

وأما في الشرق فقد اتّخذت المسيرة العقلية والدينية منحىً آخر. فبعد سقوط بغداد صارت الولاية على جميع الأوقاف الدينية في يد الخواجة نصير الدين الطوسي، الفيلسوف والمنجِّم الشيعي. وقد استثمرها في مصلحة الحكماء وعلماء الطبيعة، وبضرر الفقهاء السنّة، الذين أُنشئت هذه الأوقاف أساساً لتجميع أموالهم وتراثهم.

(*) من كبار الباحثين الغربيين في مجال الإسلاميّات، من ألمانيا.

وليس صدفة أن يطلق علماء السنّة في غرب العالم الإسلامي، من قبيل: ابن تيمية وابن الجوزي، على نصير الدين اسم نصير الإلحاد[٣]. والنتيجة التي أدّت إليها هذه الأوضاع عبر سنوات هي تقدُّم الفلسفة والعرفان النظري، وذلك خلافاً لرغبة الفقهاء والعلماء ذوي الاتجاه الروائي، الذين عادةً ما استطاعوا التصدي لها.

هناك ثلاث شخصيات سيطرت أفكارها على الحركة العقلية والمعنوية في المشرق الإسلامي، وهم: ابن سينا، والسهروردي، وابن عربي. لقد عاش هؤلاء الحكماء قبل الفتح (الغزو) المغولي، لكنّ تعاليمهم لم تصِلْ إلى غايتها في النفوذ حتّى عصر الحكومة الإيلخانية. ولقد قام فريقٌ من المدافعين والشرّاح ببيان وتدريس أفكار كلّ واحدٍ من هؤلاء. ويتميَّز ابن سينا بين هؤلاء بأنه قدَّم تفكيراً عقلياً أكثر منهم بما يقرب من الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، وقد صار شيخ المشائين الإسلاميين في بلاد المشرق. والسهروردي مؤسّس مدرسة الإشراق، المعروف بالشيخ الإلهي، وما تزال آثاره التي شرحها علماء من قبيل: شمس الدين الشهرزوري وقطب الدين الشيرازي(٧١٠هـ/١٣١١م)، ونظيره المنجِّم نصير الدين الطوسي[٤]، محفوظة إلى الآن. وأما نظريات الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، وهو من أهل مرسية (Muyrcia) في الأندلس، مفسِّر العرفان النظري الكبير، فيمكن العثور عليها لدى الشرّاح الشرقيين من قبيل: صدر الدين القونوي(٦٧٢هـ/١٢٦٣م) وعبد الرزّاق الكاشاني [القاساني](٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م).

إن جاذبية منهج ابن سينا الفلسفي، التي اخترقت أكثر الحلقات العلمية عقلانية، كان لها تأثير على أفكار المعارضين والمنافسين التقليديين للفلاسفة وأصحاب علم الكلام. ومن هنا فإن المسار الطويل الذي مرّ به منهج علم الكلام القديم، والذي كان سائداً في الإلهيات الكلاسيكية، وبدأ يتراجع شيئاً فشيئاً أمام المنهج الفلسفي، كانت بداية هذا التراجع قد بدأت في زمان ابن سينا. أبو الحسن البصري(٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، معاصر ابن سينا، ومؤسّس آخر مدارس المعتزلة الفكرية، أشار خبراء من قبيل: الشهرستاني وابن القفطي بأنّه ذو مشرب فلسفي، لكنّ الخشية دفعته إلى إخفائه في قالب من المصطلحات الكلامية[٥]. وبعد ذلك بقرنٍ جاء الغزالي،

وهو من الأشاعرة، ومع أنه كان معارضاً للفلسفة بنحوٍ عامّ، إلاّ أنه كان يوصي المتكلمين بأن يتخذوا طريقة المنطق الأرسطي[٦]. وأما الإمام الفخر الرازي الذي مزج بين المصطلحات والمفاهيم الفلسفية والكلامية، فمع أنه دافع عن أصول الأشاعرة القطعية، لكنّه صار الممثّل الأصلي للمنهجية في علم الكلام، والتي يطلق عليها ابن خلدون «طريقة المتأخّرين»[٧]. وقد أكمل الخواجة نصير الدين الطوسي هذا النهج في هذا المضمار، وكان له أهمّ التأثير فيما بعد في نمط التفكير الإسلامي في المشرق. وقد تصدّى في كتبه الفلسفية، من قبيل: حلّ مشكلة الإشارات، وتلخيص المحصل، للردّ على ما أورده الرازي من إشكالات على ابن سينا. ومع أن الخواجة نصير كان متبعاً للنظريات الأساسية الشيعية ـ الاعتزالية في كتابه الكلامي «تجريد الاعتقاد»، لكنّه مع ذلك كان مدافعاً عن المنطق والفلسفة والطبيعيات. وهذا الكتاب يعتبر من الآثار الكلامية الهامّة، وقد حظي بأشدّ الاهتمام في الشرق الإسلامي، وقد تصدّى لشرحه عددٌ كبير من علماء الشيعة والسنّة[٨]. وما يزال هذا الكتاب مع شروحه المختلفة، بما يمثّله من متنٍ كلامي، كتاباً دراسياً في مدارس الشرق. وما تميَّز به هذا الكتاب وما يؤيّده هو الحقيقة التالية، وهي أنه لم يعُدْ بالإمكان دراسة علم الكلام بنحوٍ جادّ دون دراسةٍ كاملة للفلسفة.

إن جهود ابن أبي جمهور الأحسائي في مجال المزج بين الفلسفة والكلام والإشراق والعرفان يجب ملاحظتها في ضوء هذه الرؤية. محمد بن عليّ بن إبراهيم بن أبي جمهور عالم شيعي إمامي من أهل الأحساء في البحرين[٩]، في النصف الثاني من ٩هـ/١٥م، قبل تأسيس الدولة الصفوية في إيران، وقد درّس في موطنه، وفي مدينة مشهد[١٠]. وقد كانت البحرين في البدء منشأً لمجتمعٍ قويّ من أتباع المذهب الإمامي، وكانت مركزاً علمياً في النصف الأول من القرن ٧هـ/١٣م، وقامت بتربية مجموعة كبيرة من علماء الشيعة البارزين حتّى القرن ١٣هـ/١٩م. وكان الكثير منهم منذ البدء يميلون إلى الفلسفة والعرفان، وربما يكون هذا تقليداً يضرب بجذوره في المجالات الاعتقادية لدى القرامطة، رغم أننا لا نمتلك الدليل لإثبات مصادره. ولم يكن ابن أبي جمهور غافلاً عن هذا التقليد. وغالباً ما كان ينقل كلام كمال الدين مثيم،

الفيلسوف والمتكلّم البحراني الذي عاش في القرن ٧هـ/١٣م، باحترامٍ بالغ[١١].

وقد ترك ابن أبي جمهور، وهو العالم الإمامي، عدداً من الكتب والرسائل القصيرة في مجالات الفقه، وأصول الفقه، والحديث، والكلام، ونقاشات حول الإمامة. وأكثرها ما زال نسخاً مخطوطة لم تُطْبَع. وتكشف هذه الآثار عن ذهنٍ وقّاد ومستقلّ، ولا يلاحظ فيها ميولٌ تتعارض مع الأسس الاعتقادية[١٢]. وأهمّ ما خلّفه من آثار كتاب المجلي، وقد طبع مرتين طباعة حجرية[١٣]. ويبدو أن كتابه هذا هو شرحٌ لكتابه الآخر، وهو النور المنجي من الظلام، وهو بدوره شرح لكتابه الآخر مسلك (مسالك) الأفهام في علم الكلام. وهذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه كتابٌ في علم الكلام، ويتحدث عن أبحاث توضح أصول الدين واحداً بعد الآخر. وعلى أيّ حال فإن ابن أبي جمهور يوضّح للقارئ أنه قد جمع وقارن في أكثر المسائل قواعد الكلام مع الحكمة، أي الفلسفة. مضافاً إلى أنه قارن بين النظريات العقائدية للمعتزلة والأشاعرة بدقّة، وأوضح سبلاً لطلاب الحقيقة، يرفع التضادّ والتنافر بينهما. وأخيراً فإنه قد ألّف كتابه بإشاراتٍ إلى رموز أصل التوحيد وفقاً لنهج الحكماء الإشراقيين والعرفاء الصوفيين[١٤]. وعليه فإن هذا الكتاب وإنْ كان موضوعه الأصلي هو أصول الدين على النهج التقليدي، لكنْ من الواضح أن طريقة الرؤية فيه تتجاوز الكلام القديم. وتتّضح هذه الرؤية بشكلٍ كامل بمراجعة بيان المؤلّف لهدفه من تأليف هذا الكتاب[١٥].

ومن الواضح أن المعرفة التي يجب أن تحصل من خلال الطرق الأربعة التي أشار إليها ابن أبي جمهور مبنيّة على سلسلة مراتب. وعلم الكلام التقليدي يأتي في أسفل مرتبة منها، وهو في كتبه يأتي ضمن تلك المجموعة من المسائل الاعتقادية التي غُفِل عنها؛ بسبب أصول أخرى، أو لم تقع مورداً للبحث والنقاش. وتلك المسائل هي عبارة عن: ضرورة التحقيق العقلي في حقائق الدين الأساسية، من قبيل: الإمامة، وبعض الدقائق القرآنية، وفي ما يرتبط بالآخرة، وضرورة التوبة. وعلى أيّ حال فإن ابن أبي جمهور لا يقتصر دعمه للمنطق والحكمة الطبيعية، بل يدافع عن آراء الفلاسفة بنحوٍ عام. فهو يتبنّى أكثر آراء ابن سينا ومدرسته الفلسفية التي ازدراها علم الكلام

القديم، واتهمها بأنها تدعو إلى الكفر في علم الكلام القديم، من قبيل: إنكار الخلق الزماني للعالم(١٦)، وعلاقة العلّيّة بين الله والعالم، وأصل الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد(١٧) (العقلي الكلّي)، والتصديق بوجود النفوس والعقول المجرّدة التي تحرك الأفلاك والنجوم وتحدّد مصير العالم تحت القمر(١٨). وإذا كان كلٌّ من علم الكلام والفلسفة يسعيان وراء تقديم تصوّر عن الله والعالم، مبنيّ على أساس البراهين العقلية القطعية، فإنّ ابن أبي جمهور يرى أن ادّعاء الفلسفة أشدّ إحكاماً وقوة.

ومع تجاوز أن المعرفة ينبغي أن تقام على أساس من التأمّل العقلي فإنّ هناك حقائق أخرى لا تتحقّق إلاّ بواسطة الإشراق أو الكشف. ويؤيّد ابن أبي جمهور اليقين الحاصل من الإشراق والكشف. وكلما تعارضت آراء مدرسة الإشراق أو آراء العرفاء مع نظريات أتباع المدرسة المشائية الإسلامية نراه يرجّح آراء مدرسة الإشراق والعرفاء. وهو يتبنّى تعاليم الإشراق في مسألة حقيقة عالم المثال، أي الصور غير المادية الواقعة بين عالم المادة وعالم النفوس الروحانية والعقول المجرّدة(١٩). وأيضاً يتبنى الماهية الحضورية الإشراقية للعلم الإلهي، وليس الماهية الحصولية له عن طريق الصور المرتسمة، كما كان يقول به ابن سينا(٢٠). وينسب ابن أبي جمهور عقيدة تناسخ الأرواح(٢١) إلى أكثر الإشراقيين والفلاسفة، ولم يقُلْ بهذه العقيدة من المسلمين سوى بعض غلاة الشيعة. فهو يرى أن روح الإنسان لا تفنى بموته، بل إن الروح؛ بما تتطابق مع الصور التي اكتسبتها عن طريق الأعمال الصالحة أو الطالحة، أو بالصورة البرزخية، تدخل عالم المثال، وتعيش حالة التلذُّذ به، أو أن الروح تعود إلى الأرض في بدن حيواناتٍ حقيرة؛ لتتلقّى العقوبة(٢٢). ويرى أن هذه الحالة هي القيامة الصغرى، التي يشير إليها الحديث المرويّ عن النبيّ الأكرمﷺ، والتي تستمرّ إلى قيام القيامة الكبرى، التي يؤمن فيها ابن أبي جمهور بالمعاد الجسماني، وفقاً للرؤية الاعتقادية التقليدية(٢٣).

وتتجلّى بوضوحٍ الأفكار العرفانية لابن أبي جمهور في هذه العقيدة، حيث يقول بأن العالم كلّه، وإلى أن نصل إلى مرتبة عالم المادة، إنما هو مظاهر متوالية للأسماء والصفات والأفعال الإلهية(٢٤). وجميع الموجودات قبل التعيُّن الفردي والوجود الخارجي

موجودة في ذات وعلم الحقّ بصورة «أعيان ثابتة»[٢٥]. وعلى أيّ حال فإن هذه الأعيان بما أنها متميّزة عن الوجود المطلق فهي عدمٌ محض. وهذه الرؤية مبنيّة على رؤية العرفاء القائلة بأن أصل كلّ المخلوقات هو العدم، والوجود المطلق مختصّ بالله فقط. وابن أبي جمهور يدعو القارئ إلى تبنّي هذه الرؤية[٢٦].

إن سعي ابن أبي جمهور لم ينجح في التوفيق بين نظريات المعتزلة والأشاعرة، وخاصّة في باب أفعال الله[٢٧]، والتي تنطبق موضوعاً على مسألة العدل في المؤلفات الكلامية للمعتزلة. وهو يقبل بنظرية المعتزلة في مسألة اختيار الإنسان، لكنّه في نفس الوقت يخالفهم، ويوافق الأشاعرة في أنّ كلّ ما في عالم الوجود، ومنه أفعال الإنسان القبيحة، إنّما تتحقّق وفقاً للإرادة الإلهية أو العناية الإلهية. وأحياناً يستعمل مصطلح «العناية»، وهو مقتبس من كلام الفلاسفة، بدلاً من مصطلح «الإرادة»[٢٨]. ويقول ابن أبي جمهور بأن العقيدة الصحيحة في أفعال الإنسان هي ما جاء في الحديث المشهور عن الإمام الصادق: لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين[٢٩]. ويؤكّد على أن الإنسان وإنْ كان يقوم بالعمل بإرادته، لكنّه ليس مستقلاً في عمله؛ لأن الأعمال تحتاج إلى أدوات ومقتضيات خارجة عن إرادته. ومضافاً إلى ذلك فإن الداعية حاكم على الاختيار، وإنّما يوصل إلى المشيئة عن طريق الداعية[٣٠]. وهذا الرأي المرتبط بالداعية يوافق مشرب أبي الحسن البصري ومدرسته، والتي وقعت بدورها تحت تأثير أفكار الفلاسفة[٣١]. وعليه فإن ابن أبي جمهور يردّ رأي الفلاسفة في هذه المسألة[٣٢]. وهو على علمٍ تامّ بأن الرؤية الفلسفية للعالم، والتي تربط سلسلة المعلولات بالله، وفقاً لقانون العلية المحكم، لا بُدَّ أن تنتهي إلى الجبر المطلق. وتفسيره لكلام الإمام عليّ، والتي يرى أنها عقيدته الشخصية، لا تؤدّي إلى حلٍّ منطقي لهذا الصراع، بل هو يعتمد على الشهود العرفاني من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى يعتمد على الاعتبار المطلق للشريعة. والإنسان في أسمى مراتب التجربة العرفانية يصل إلى اليقين بأنّ الله واحد، ولا يمكن أن توجد أيّ قوة غيره. لكنْ حين يعود الإنسان إلى المرتبة العملية في الشريعة والتكاليف الدينية فينبغي أن يكون لديه يقينٌ بنفس المستوى بأن أعماله هي أعماله حقيقة؛ لأنّ إنكار هذه الحقيقة سوف يهدم أساس الشرع ورسالة النبيّ. وكلا

العقيدتين تتمتّعان في مقامهما بنفس المستوى من الحقيقة[٣٣].

ويبدو أن ابن أبي جمهور كان مطّلعاً بنحو تامّ على التيارات والمذاهب في المشرق الإسلامي في فترة الهجوم المغولي وما بعده. وبملاحظة كلامه في عدّة موارد، الذي ينقله عن مؤلّفات أبرز ممثّلي هذه التيارات[٣٤] المذهبية، وبملاحظة شرحه لأفكارهم والتوفيق بينها، لا يمكن اعتبار كتابه انعكاساً ومرآة يستعرض فيه الاتجاهات والعقائد الدينية في القرون الثلاثة المتقدّمة عليه. ومن هنا لا ريب في أن ابن أبي جمهور ممثّلٌ بارز لمكانه وزمانه. وعليه فإن جهوده الجادّة لمزج أفكار هذه المدارس، وتركيب نتائج البحوث في كلٍّ منها في مجال الوصول إلى الحقيقة بصورة تلفيقية جامعة وراسخة، يبدو أنه لا سابقة لها في عصره. ومن هذه الزاوية فإن كتابه متقدّم على آثار فلاسفة مدرسة أصفهان في العهد الصفوي[٣٥]، الذين سعَوْا إلى إيجاد تركيبٍ واحد لتقاليد تلك المدرسة، على الرغم من أن جهودهم الفردية، وقطعاً آثار شخصية مثل: الملاّ صدرا[٣٦]، ربما تعتبر جهوداً أغنى منه. ولا يوجد حتّى الآن شواهد تدلّ على اطّلاعه على آثار أسلافه، وإنْ كان ذلك يتطلّب بحثاً أوسع من هذا البحث المختصر.

الهوامش

(١) هذا المقال هو عبارة عن ترجمة: القسم الحادي عشر من كتاب:
Religious Schools and Sects in Medieval Islam (لويلفرد ماديلونغ)، Wilferd Madelung.

(٢) راجع: (الأتراك وإشاعة الماتريدية)، في القسم الثاني من الكتاب نفسه:
Religious Schools and Sects in Medieval Islam.

(٣) راجع: محمد تقي مدرس الرضوي، أحوال وآثار أستاد بشر وعقل حادي عشر (أحوال ومؤلفات أستاذ البشر والعقل الحادي عشر)، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، الملقب بالخواجة نصير الدين: ٤٦ ـ ٤٨، طهران، ١٩٥٥م.

(٤) في ما يتعلق بمدرسة الإشراق بعد السهروردي راجع: تصحيح هنري كوربان لكتاب السهروردي opera metaphysica et mystica ١: ٤٧ وما بعدها (المقدمة)، إسطنبول، ١٩٤٥م.
H. S. Nasr, "The Spread of The Illuminationist school of Suhrawardi" in IQ, XIV

(1970) , p. 111 - 21.

(٥) الشهرستاني، الملل والنحل: ٥٩ ك، تصحيح: W. Cureton، لندن ١٨٤٦م؛ نهاية الإقدام: ١٥١، تصحيح: A. Gullaume، أكسفورد، ١٩٣١؛ ابن القفطي، تاريخ الحكماء: ٢٦٣ وما بعدها، تصحيح: J. Lippert، ١٩٠٣. وأما في ما يتعلق بأبي الحسن البصري فبنحوٍ عام يمكن مراجعة: مقالة دائرة المعارف الإسلامية، النسخة الثانية، التكملة.

(٦) راجع:

J. van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudauda ddin al - I ci, Wiesbaden, 1960, p. 286 ff, idem, The Logical Structure of Islamic Theology, in Logic in Classical Lslamic Culture, ed. G. E. Van Grunebaum, Wiesbaden, 1970, p. 47 ff.

(٧) ابن خلدون، المقدمة ٣: ٤١، تصحيح: Quatremere، باريس (Pares)، ١٨٥٨م. ويرى ابن خلدون بأن الغزالي هو مؤسس طريقة المتأخّرين، وأن الرازي من أتباعه. لكن الغزالي في الحقيقة كان في مؤلفاته الكلامية في غاية الاحتياط في هذا المجال، باستثناء استعماله القياس.

(٨) راجع: مدرس الرضوي، أحوال: ١٣٤ وما بعدها؛

Btockelmann, GAL I, 670 f; suppl. I. 925 – 7.

(٩) كانت تسمى البحرين سابقاً. وليس المقصود هنا من البحرين دولة البحرين، بل تشمل منطقة الأحساء نفسها، حيث اليوم تقع ضمن المملكة العربية السعودية في المنطقة الشرقية. (المترجم).

(١٠) راجع حوله: نور الله الشوشتري (التستري)، مجالس المؤمنين: ٢٥٠ ـ ٢٥٦، طهران ١٨٨٢م؛ الحر العاملي، أمل الآمل ٢: ٢٥٣، ٢٨٠ وما بعدها، تصحيح: أحمد الحسيني، بغداد ١٩٦٥م؛ البحراني، لؤلؤة البحرين: ٨ ـ ١٦٦، تصحيح: محمد صادق بحر العلوم، النجف ١٩٦٦م؛ الخوانساري، روضات الجنات ٧: ١٢٦ ـ ١٣٤، طبعة إسماعيليان، قم، ط٢، ١٩٧٠م؛ وأيضاً: راجع التعريف بشخصيته في ملحق هذه المقالة.

(١١) راجع حوله: البحراني، لؤلؤة البحرين: ٩ ـ ٢٥٤؛ الخوانساري، روضات الجنات ٧: ٢٢ ـ ٢١٦. وعادة ما يذكرون أن تاريخ وفاته ٦٧٩/١٢٨٠. لكنّ الظاهر أنه كان حياً في سنة ٦٨١/١٢٨٢، وهو تاريخ إتمام شرحه المتوسط لنهج البلاغة. راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، تصحيح: S. Yaltakaya، إسطنبول، ط٣، ١٩٤١م، مجموعة ١٩٩١م، آقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٤: ١٥٠، النجف (طهران)، ١٩٣٦م.

(١٢) راجع: فهرس مؤلفاته في ملحق هذه المقالة. ويرى بعض العلماء أن كتابه الحديثي غوالي اللآلي (عدد ١) غير معتبر؛ لأنه يشتمل على أحاديث كثير لأهل السنة (البحراني، لؤلؤة البحرين: ١٦٧). ونراه أحياناً في كتابه شرح الباب الحادي عشر يدافع عن أصول الفلسفة في مقابل الأصول الكلامية للعلامة الحلي، لكن شرحه متشابك بنحوٍ عام مع المسائل الأصلية الاعتقادية للعلامة الحلي. وأما كتاب بداية النهاية في الحكمة الإشراقية (عدد ٢٣)، ويبدو أنه شرح لعقائده الإشراقية، فهو مفقود.

(١٣) طهران ١٣٢٤هـ، و١٣٢٩هـ. والطبعة الوحيدة المتوفرة لدي هي طبعة ١٩١١م، وأنا أنقل منها

هنا.

(١٤) المجلي: ٤.

(١٥) المصدر السابق: ٤٤.

(١٦) المصدر السابق: ٨٥ وما بعدها، ينقل ابن أبي جمهور لتأييد أن أصل قِدَم العالم لا يتنافى مع رسالة الأنبياء عبارة طويلة عن (أحد الفلاسفة الإسلاميين المتأخرين). وفي هامش الكتاب يذكر أن هذا الفيلسوف هو السهروردي. لكننا لم نعثر على العبارة المذكورة في مؤلَّفات السهروردي.

(١٧) المجلي: ١٠٦ وما بعدها. يقول ابن أبي جمهور بأنه يرجح قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد) على قاعدة الفلاسفة؛ لكي يجعلها متوافقة مع قواعد المتكلِّمين. وينبِّه على أن أحد المدافعين الجهلة عن علم الكلام اتَّهمه باتباع قواعد الفلاسفة، وافترى عليه بين الطلاب. لكنّ الحقيقة هي أن ابن أبي جمهور يدافع عن آراء الفلاسفة، ويرى أن صحتها أمر بديهي.

(١٨) المجلي: ١٠٤ وما بعدها.

(١٩) المصدر السابق: ٢٠٥ وما بعدها.

(٢٠) المصدر السابق: ٥٠ وما بعدها، ١٣٢ وما بعدها.

(٢١) المصدر السابق: ٥٠٠ وما بعدها.

(٢٢) المصدر السابق: ٥٠٠ وما بعدها. ويبدو أنه يؤيد فقط انتقال الروح من جسم الإنسان إلى الأجسام الحيوانية، ولا يؤيِّد العكس، ولا انتقالها من الجسم الإنساني إلى جسم إنساني آخر، وهو بذلك يكون قريب الشبه من توصيف السهروردي في كتابه حكمة الإشراق لرأي (حكماء الشرق). (حكمة الإشراق: ٢١٦ وما بعدها، تصحيح: هنري كوربان، طهران ـ باريس ١٩٥٢م). والسهروردي يرفض التناسخ في بعض كتبه رفضاً تاماً. وأما في كتابه البارز حكمة الإشراق: ٢٣٠ فإنه ينقل آراء حكماء الشرق وغيرهم ممَّن يؤمنون بتناسخ الأرواح، لكنه لا يبيِّن رأيه في هذه المسألة. وهو يؤمن بأن الدفاع أو الرفض في هذه المسألة كلاهما ضعيف. ويبدو أن موقفه هذا فسح المجال لمدرسة الإشراق فيما بعد لتتخذ موقفاً إيجابياً من التناسخ.

(٢٣) المصدر السابق: ٥٠٥ ـ ٥٠٧.

(٢٤) المصدر السابق: ٩ وما بعدها.

(٢٥) المصدر السابق: ١١٠ وما بعدها.

(٢٦) المصدر السابق: ١٣٠.

(٢٧) المصدر السابق: ٢٠٢ وما بعدها.

(٢٨) المصدر السابق: ٢١٦ وما بعدها.

(٢٩) المصدر السابق: ٢١١.

(٣٠) المصدر السابق: ٢١٠.

(٣١) راجع: الإيجي، كتاب المواقف: ١١ ـ ١٠٦، بسعي: T. socrensen، ١٨٤٨م.

(٣٢) المجلي: ٢١٢.

(٣٣) المصدر السابق: ٢١٢ فما بعدها.

(٣٤) نقل صريحاً عن المؤلفين والمصادر التالية: ابن عربي، الفتوحات المكّية، فصوص الحكم، صاحب إخوان الصفا؛ ابن سينا، رسالة في العشق، الشفاء؛ السهروردي، التلويحات، المقاومات، حكمة الإشراق؛ العلامة الحلي، كشف الفوائد في شرح تجريد العقائد؛ المحقق الحلي؛ أبو البركات البغدادي؛ أبو إسماعيل الهروي، منازل السائرين؛ أثير الدين الأبهري؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، الأخلاق الناصرية (أخلاق ناصري)؛ ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة، البحر الخضم؛ الشيخ المفيد، الإرشاد؛ الغزالي، مشكاة الأنوار؛ نجم الدين دايه رازي، مرصاد العباد؛ الجنيد؛ حيدر الآملي، عفيف الدين التلمساني، شرح منازل السائرين، راج: (GAL I2 558 , SI 458)؛ كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني (القاساني)، تأويل ألف لام ميم (من تأويل القرآن له)؛ سعيد الدين حمويه؛ جعفر بن محمد المشهدي، الاعتبار في إبطال الاختيار؛ صاحب كتاب المناقب في فضل آل أبي طالب؛ أبو الفضل الطبرسي، الاحتجاج؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة؛ سعيد بن هبة الله الراوندي؛ الخوارزمي، المناقب؛ جابر بن حيان، كتاب العالم العلوي والسفلي؛ صدر الدين القونوي، مفتاح الغيب؛ قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق.

(٣٥) راجع: هنري كوربان، المجموعة الكاملة لمؤلفات السهروردي ١: ٤٩ (المقدمة).

(٣٦) هناك الكثير من الباحثين يشيرون إلى أن مدرسة ابن أبي جمهور الأحسائي في المزج بين الكلام والفلسفة والتصوف مهدت الطريق لمدرسة إصفهان الفلسفية، حيث تأثّر بها صدر الدين الشيرازي، المعروف بالملا صدرا(١٠٥٠هـ)، في حكمته المتعالية (انظر: حسن أنصاري، علم الكلام في الإسلام، الخطاب والتاريخ، مجلة المسار، لندن، السنة العاشرة، العدد ٣٠: ١١٧، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م). (المترجم).

كتاب «حديث الحاضر والغائب، مقالاتٌ في باب إلهيّات الغَيْبة»

تعريفٌ وتعليق

د. معصومة علي أكبري(*)

ترجمة: حسن علي مطر

(إن هذا السكوت، وهذا الخلأ من العمق، بحيث إنني مهما بالغت في النظر بحدّة لا أرى شيئاً، ومهما أرهفت سمعي لا أسمع شيئاً).

١ـ إن الكتاب الذي بين أيدينا يبحث في هذا الخلأ، ويسعى من خلال محاولة جدلية إلى استجلاء النبرة الصوتية لذلك الكلام الصامت. وقد عمد المؤلف جاهداً إلى التعرّف على هذا الخلأ وتحليله جيداً، وتنقيبه من جميع الزوايا. حتّى اشتمل ما يقرب من نصف هذا الكتاب، البالغ تسعة فصول، على هذه المحاولة. وأما الفصول الخمسة الأخيرة فهي عبارةٌ عن جولة نقدية حول النظريات المشهورة للباحثين الإيرانيين في الشأن الديني، وفي حقل الكلام القدسي النبوي. لقد سعى آرش نراقي ـ من خلال نقده لنظرية بسط التجربة النبوية لـ (عبد الكريم سروش)، ونظرية القراءة النبوية بشأن الكون لـ (محمد مجتهد شبستري)، بأسلوبٍ منطقي ـ إلى الإبقاء على فتح الطريق الذي لم يواصله هذا الضرب من الباحثين في الشأن الديني، من الذين ينظرون إلى الوحي بوصفه تجربة بشرية، أو القائلين بوجود علاقة بين لغة الوحي وبين المنشأ الأرضي ـ البشري، والعمل على تظهير نقاط ضعفها المنطقية، وليس المفهومية بالضرورة، ويزيد عليها إبقاء باب الاعتقاد ببشريّة ذلك الفهم مفتوحاً. إن المؤلّف في مقالاته التسعة، بالإضافة إلى التوجّه الانتزاعي المنطقي إلى الوحي، مع التركيز على

(*) باحثةٌ متخصِّصة في مجال علم اجتماع الثقافة، ولها أعمال في مجال الفلسفة المعرفية المعاصرة.

الأسس الجوهرية للمفاهيم الدينية التي تمثّل جوهر الأخلاق العملية، من قبيل: الإيمان والمعصية، يسعى من خلال شرح عصر الغيبة الإلهية إلى رؤية إمكان الوحي من زاويةٍ أخرى بالنسبة إلى الإنسان ـ الإله. إنّ أفق رؤيته مزيجٌ من عرفان عصر الحضور الإلهي، واعتبار بشرية عصر الغيبة. وربما كانت تلك الغيبة والصمت في اعتقاد المؤلِّف قابلة للزوال على يد الإنسان التي تجترح المعاجز. وكأنّ العناصر والعوامل الإنسانية ـ من وجهة نظر المؤلِّف ـ تلعب الدور الأكبر في هذه الغيبة، مقارنة بالعوامل المرتبطة بالعالم القدسي. وكأنّ هذه العوامل هي في الحدّ الأقصى وليدة النزعة الباطنية للناس، وليست ناتجةً عن علاقاتهم الجماعية على المستوى الخارجي.

٢ـ عمد الأستاذ آرش نراقي إلى بيان جوانب من البحوث الدينية في عصرنا الحديث بأسلوبٍ مبسط. وهي بحوثٌ تعكس إلى حدٍّ بعيد التساؤلات الإيمانية والأخلاقية التي تشغل أذهان الأجيال المعاصرة التي اجتازت تجارب ثرّة حول المجتمع والعالم، أو التي لا تزال تشغل أذهانهم. فإن الكذب والظلم والفقر والتعذيب والمجاعة والعدوان والإبادة الجماعية، والجشع المفرط، وسباق التسلّح في المجال الذرّي من قبل القوى العظمى، وما إلى ذلك من الأمثلة التي تلقي بظلالها الحالكة على العالم، بحيث لم يعُدْ بوسع الإنسان المعاصر أن يتقبّل ـ بنفس البساطة التي كان يتقبلها الإنسان القديم ـ أنّ جميع هذه الشرور إنّما هي إفرازات عن الخير الغالب. فإن غلبة الشر قد فاقت هذه التبريرات، بل ربما كان الأصحّ اعتبار الخير إفرازاً عن شذرات الشرّ الغالب، حتّى أنّه لم تتمكّن القديسة تيريزا في العقود الستّة المنصرمة من تحرير روحها من احتدام هذه الشرور. وقد اضطرّتها تجربة الشر الغالب إلى التساؤل عن ظلمة الروح أو غيبة الله. أمّا الحالة النفسية للأجيال المعاصرة فهي أشدّ تلاطماً من الحالة الروحية لدى القديسة تيريزا، مع فارق أن تيريزا كانت تخشى من ذلك الصمت، وكانت مدركة له، في حين أن الإنسان المعاصر حتّى إذا كان مدركاً لهذه الغيبة، إلاّ أنّه لا يملك مخاوف القديسة تيريزا نفسها. لقد بحث نراقي جذور هذا الاضطراب النفسي، لا في خارج الإنسان وعلاقات الناس فيما بينهم، بل في الخلأ والفجوة الموجودة في الارتباط بين الإنسان والخالق. وكأنّه يروم إرجاع فتور العلاقة إلى

رحمة الله؛ إذ يريد لعبده أن يكون مستقلاً في فهمه للوجود وفي العمل من جهةٍ، وأن يكله إلى نقصه وإلى الأخطاء التي يرتكبها الإنسان في حقّ نفسه من جهةٍ أخرى. إن هاتين الحيثيتين هما اللتان تسبَّبتا في غيبة الله. إن الأستاذ نراقي لا يريد في هذا الكتاب أن يضع أمام القارئ مخارج محدَّدة من حالة الغيبة، أو أن يقلّل من حِدَّة مشاكله، بل إنّه يعمل على تسليط الضوء على التساؤلات. وفي هذه الإضاءة لا يمكن تجاهل نزعته إلى الإدراك الذاتي المعاصر للعرفان. إنّ الإنسان المنشود له هو الذي تجاوز بنفسه عتبة التجارب الفرويدية، وبلغ بها مرحلة التجربة الوجودية العرفانية.

٣. إن البحث بشأن حضور الله وغيبته بحثٌ ديني خارج عن نطاق الشريعة؛ إذ تستحيل الغيبة في الشريعة. والبحث الرئيس عند أتباع الشريعة لا يكمن في إصلاح الارتباط، بل امتثال التكليف الذي أوجبه الله تعالى، وهو تكليفٌ قد لا يستطيع العبد أن يفهم كنهه، ولا يمكن لعقله أن يستوعبه. فبالنسبة إلى أتباع الشريعة لا تكمن المشكلة في اختفاء الله. وربما كانت المشكلة تكمن في استحداث مفاهيم مثل المعصية والثواب. فمن غير المعلوم في العصر الجديد أن تندرج مفاهيم مثل: الجريمة والخطأ، وإطاعة القانون والتهرّب من القانون، والالتفاف على القانون، وما إلى ذلك من المفاهيم، ضمن مقولة المعصية، أو أن يكون لها دخلٌ في صحّة عمل المؤمنين بالشريعة؛ فإن بحث الإيمان في الشريعة قبل أن يكون بحثاً وجودياً هو بحث عملي، ناظرٌ إلى الحياة اليومية. إن الإيمان والمعصية بمصاديقهما الجزئية الحاضرة في الحياة اليومية قد أخلّ بحدود العمل الأخلاقي وغير الأخلاقي. وعندما نتعرّض لبحث آرش نراقي بشأن «دائرة الإيمان الإبراهيمي» من هذه الزاوية يرد السؤال التالي: هل الفرد المؤمن المتشرِّع هو في موقع الإيمان الإبراهيمي، أم أن الموقع الوجودي استثنائي؟ إن فهم المؤلّف لا ينسجم مع الناحية الاستثنائية؛ إذ إنه يصرّح أن هذه المواقع سوف تتحول فيما بعد ـ وعبر التاريخ ـ إلى مناسك دينية، وتتحوّل إلى مناسك فارغة من محتوياتها الأصيلة. ومع ذلك لا يمكن تجاهل بعض الوثائق الاجتماعية الواقعية. من باب المثال: إننا في السنوات الأولى من انتصار الثورة الإسلامية، إبّان الأحداث السياسية والمعارك في جبهات القتال، قد شهدنا نماذج ملحوظة من تحقُّق هذه المناسك

في الحياة، وفي العلاقات الأسرية. فإن الناس في عين التمسُّك بإدراك الشريعة المحورية تجاه التكاليف الدينية كانوا يضحّون بأرواحهم أو بفلذات أكبادهم وأحبّتهم في إطار العمل النابع من إيمانهم. فهل كانت هذه النماذج واقعة في دائرة الإيمان الإبراهيمي؟ بمعنى هل كانت تعبِّر عن اجتياز تجربة دينية خاصّة، أم إنّها مجرّد تعبير عن إطاعة فردٍ مؤمن يلبي نداء الشريعة في مواجهة الكفر؟ يبدو أن الخوض في هذه الجهات المحسوسة والملموسة في الحياة اليومية للإيرانيين، وخاصّة التجارب الأليمة التي عاشوها طوال السنوات الأولى من الثورة، يفتح بحث إيران بالنسبة إلى الإيرانيين بشكلٍ أعمق وأوضح من البحوث التي تقتصر على الجدل اللغوي والمعرفي المنطقي المحبوس ضمن جدران الصفوف، ولا تصل إلى أسماع الغالبية من المخاطَبين بالدين. إن الفارق بين موقع الإيمان الإبراهيمي للنبيّ إبراهيم وبين موقع الإيمان الإبراهيمي للفرد المسلم في عصر غيبة الله في فترة الحَرْب والثورة يكمن في أنه لم يبْقَ إسماعيل إلاّ وقد تمَّتْ التضحية به في الموقع الجديد، كما تمَّتْ التضحية بكلّ إبراهيم. وكما يؤكّد المؤلف ففي الصيغة الأولى لهذه الموقعية في عصر الحضور الإلهي لم تكن التضحية بإسماعيل واردة أبداً، بل كانت الغاية مجرَّد أن يذبح إبراهيم عاطفته الأبوية على مذبح العشق الإلهي، وهذا هو الذي حصل بالفعل.

٤ـ إن المسلمين في العصر الأخير، وخاصّة في العقود التي أعقبت الحربين العالميتين، والدخول في القرن الحادي والعشرين، أخذوا يواجهون شواهد أخرى تدلّ على الغيبة الإلهية. وهي شواهد تكمن بشكلٍ عام في حدود تشابك المساحات العامة والخاصة والسياسية. وهي إمّا شواهد ذات منشأ شرير، أو أن لها غايات ومعطيات شريرة. بَيْد أن المسألة تكمن في أن الناس العاديين إنما يبحثون عن حضور الله وغيبته في تدخّل أو عدم تدخّل الإرادة الإلهية في تحسين أوضاع حياتهم اليومية. من باب المثال: عند مرض الولد، أو موت قريب، أو إنهيار حبّ، أو عروض فقر، أو عدم نجاح في عمل، أو الإخفاق في الدراسة، وما إلى ذلك من المصاديق، تجد الفرد يتمسّك بأهداب الدعاء، ويسأل الله أن يتدخّل في دفع الشرّ واستجلاب الخير. إن التجارب الدينية لعامّة الناس تبقى عادةً في هذه الدائرة. وفي هذه الصورة لا نشاهد أيّ شبه بين هذا الموقع

الإيماني الذي يصرّ على تدخّل الإرادة الإلهية من أجل تغيير مسار الحياة الفردية وبين الواقع الإيماني للأنبياء. فإن عامّة الناس ليسوا من السالكين ولا من العرفاء، ولا من الزاهدين، بل قصارى ما يَصبُّون إليه هو الحصول على حياة روتينية يومية هادئة. هذا إذا سمحت لهم سلطات الشرّ بذلك، وإذا تكرَّم عليهم العصر الجديد بمثل هذا الهدوء. وفي هذه الصورة هم ينشدون هدوءهم في اتّباع أحكام الشريعة. في حين أن موقع الإيمان في الشريعة، التي هي دائرة تكليفية، لا يشبه موقع الإيمان الإبراهيمي الذي هو موقع وجودي. ففي التجربة العامّية الدينية للناس هناك إحجام عن الطواف حول كعبة الفؤاد، إنّما كلّ الهمّ والحماسة تبذل من أجل الطواف حول بيت الطين. بالالتفات إلى هذه الحقيقة يمكن القول: إن بعض فصول هذا الكتاب ـ مثل الفصل الرابع، تحت عنوان «بيت الطين وبيت القلب» ـ لا يضيف شيئاً جديداً على الفهم المعاصر لموقع الإيمان الإبراهيمي، وإنما هو عبارة عن جولة في إدراك العرفاء القدامى لحضور الله وغيبته. فليس هناك إدراكٌ وفهم جديد لإمكانية الإحالة على الدخائل الفردية، وإقامة النسبة غير المتعارضة بين هذه الدخائل وبين الحقيقة الخارجية الواقعة تحت سيطرة الشرّ.

٥ـ ومن زاوية أخرى يمكن اعتبار المسلم التقليدي لا أُبالياً وسلبياً تجاه خفاء الأمر الإلهي عن ساحة حياته. فهو يرى شَرْخاً كبيراً بين حياة المؤمنين وحياة الكافرين. فطبقاً لإدراكه وفهمه للتعاليم المقدّسة كان يجب أن يكون هناك تبدُّلٌ في أنماط هذه الحياة. فالمؤمنون يعيشون محاصرين من الشرور، حيث يحيط بهم الاستبداد والفقر والاحتقار والدونية والأمراض والبطالة وأنواع الجرائم والخيانات والعقوبات التي تلقي بظلّها الثقيل على جميع أبعاد حياتهم. وأما بالنسبة إلى حياة الكفّار فإن هذه الشرور ليست هي الغالبة. إن مشاهدة السعادة والرفاه والمتعة واللذة والحرّية في المستوى المطلوب في تلك الحياة تدعو المؤمن إلى التأمُّل في حياته؛ وذلك طبقاً لتجربة دنيوية بالكامل، فتكون النتيجة التي يصل إليها هي أنّ الحياة الكافرة أقرب إلى الدعوة الإلهية في النصّ المقدّس القائل: ﴿**كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا**﴾ (الأعراف: ٣١). إن تحقّق هذه الدعوة التي تضمن السعادة والحياة المتكافئة والمتعادلة

في حياة الكفّار يمكن أن تكون مثار تساؤل الفرد المسلم الذي يعيش في ضنك من الألم والبؤس والحرمان. يمكن أن نشاهد نموذج هذه الحياة البائسة لدى المسلمين في الصومال. والجانب الآخر في المدارس الدينية المجّانية في قرى النيبال، حيث يتمّ إجبار الأطفال في مقابل تعلّم النصّ المقدّس على توفير الطعام للمعلّمين عن طريق استجدائه من المحسنين، فإنْ لم يفلحوا في استدرار عطف المحسنين، وعاد الواحد منهم خالي الوفاض، كانت العقوبة إلى حدِّ التعذيب والحبس بانتظاره. ولا يمكن لوزارة التربية والتعليم أن تفعل شيئاً؛ لإيقاف هذا الإجحاف بحقّ الطفولة والبراءة. ربما كانت هذه الأمثلة شاذّة ونادرة! فهل الأمثلة في باكستان وأفغانستان كذلك أيضاً؟! إنّ هذه النماذج المناقضة لدعوة وإجابة النصّ المقدّس لمواصلة الحياة بسعادةٍ واعتدال في أحضان الطبيعة والصناعة تدعو المسلم التقليدي بقليلٍ من التأمّل إلى التفكير بشأن غيبة الله عن حياة المؤمنين. يبدو أن حقيقة الإيمان في هذه الأمثلة المتقدّمة هو «الفقر» والحرمان، وليس «العشق». وهذا الفقر ليس هو الفقر الإرادي المنبثق عن الزهد والعرفان، بل هو فقرٌ دنيوي مفروض على الإنسان كرهاً. إن الاهتزازات التي يشعر بها المؤمن في هذه الحياة، وفي هذا الفقر المتطفّل في غيبة الأمر الإلهي، لا تنبثق عن «الشعور بالعشق العميق من صميم وجوده» بحضور الله، وإنما هي نابعة من الشعور بألم الجوع والهوان. وفي هذه التجربة اليومية تمّ إغلاق النوافذ الثلاثة ـ التي عبَّر عنها المؤلّف بأنها النوافذ التي كان الله يتكلّم من خلالها مع الناس ـ بإحكامٍ، وختم عليها بالشمع الأحمر.

فالطبيعة بوصفها واحدة من تلك النوافذ الثلاث قد أظهرت جانبها الحالك والكالح والقاسي والمستبدّ والجائر بالنسبة إلى المسلمين في القارّة الأفريقية، حيث يتآمر الماء والهواء والتراب والنار؛ للحيلولة دون تنعُّم سكان تلك المناطق بذرّةٍ من رحمة الطبيعة وحنانها.

وأما النفس الإنسانية، التي يمكن لها أن تسمو وترتقي حتّى تستحق الفوز بمقام خلافة الله، فإنّها بدلاً من ذلك قد تسفَّلت وانحطت، ولم ترتَقِ، وأخذت تدّعي الربوبية، وتدعو الناس إلى الطواف حولها إنْ أرادوا لطوافهم حول الكعبة أن يقبل.

وأما النافذة الأخيرة التي يحاور الله الإنسان من خلالها فهي «الكلمة». وهي الكلمة التي يجب أن تقحم في أذهان المتعلّمين بضربات من عصا الأستاذ في البرد القارس والحرّ القائظ والأجواء الخالية وغير الإنسانية، أو مصحوبة بالقنابل، أو محمولة في الجسد المفخّخ للانتحاري؛ كي تثمر تلك الكلمة بفعل سلسلةٍ من التفجيرات المتتالية التي تسقط على رؤوس وأجساد الأفراد المتقطّعة أوصالهم.

إن هذا النوع من الانسداد يختلف إلى حدٍّ كبير عن الانسداد الذي يذكره المؤلّف. ففي الانسداد المنظور للمؤلّف هناك إمكان لفتح النافذة، وأما في هذا الانسداد فإن احتمال فتح النوافذ إذا لم يكن صفراً فهو دون الصفر. ولذلك لا يمكن توقُّع أن تتوفّر الأرضية لإمكان تحقّق تجربة الإيمان الإبراهيمي بوصفها تجربة وجودية. وفي الحقيقة فإن مصابيح الارتباط إنّما تضيء إذا كان طرفا الارتباط لهما حظٌّ من الوجود، بحيث يمكّنهما من التخاطب.

٦ـ ربما كان وجه الاشتراك الوحيد بين جميع أنماط الحياة الدينية ـ وخاصّة أنماط حياة المسلمين، على اختلاف وتباعد مساحاتهم الجغرافية والسياسية والثقافية والقومية ـ هو غياب الأمر الإلهي عن أرض وسماء العصر الجديد. بَيْد أن هذه الغيبة لا يمكن أن تكون منبثقة عن تراكم تجلّي النور الإلهي، كما يقول المؤلّف، مستنداً إلى رؤية العرفاء؛ لأن العالم في طريقه إلى الغرق التدريجي في مستنقع الظلمات، وعلى الخصوص عالم المتديِّنين. ولا يعود الإشكال إلى أزمةٍ في المرايا. فكما ينقل الأستاذ نراقي عن الغزالي: حتّى إذا وضعنا آلاف المرايا في مواجهة بعضها البعض من مختلف الزوايا لن نحصل إلاّ على صورةٍ واحدة قد تكرَّرت إلى ما لا نهاية، وهي لا تعبِّر إلاّ عن فقدان التصوير، أو تكثير واستنساخ للظلمات. يحتمل أن يكون الصدأ قد أصاب جميع القلوب والأفئدة، كما يقول المولوي، غير أن الذنوب الفردية ليست هي وحدها السبب في اسوداد القلوب؛ فإن الفقر والمجاعة والكذب والظلم والخيانة تعمل على تسويد القلب بنسب خيالية تفوق الذنوب الفردية. ومن هنا تبدو ضرورة المبادرة إلى إعادة تعريف الذنوب والمعاصي بما ينسجم وحياة الإنسان في العصر الراهن. لو آمنا بأن الثقافة والبيئة والمجتمع من العناصر المؤثِّرة في تنزيل الوحي يجب أخذ هذه العناصر

بنفسها في فهم ذلك النصّ في العصر الحديث، وإعادة فهمه الجوهري في مثل المعصية والإيمان. إن الفهم التقليدي للمعصية بوصفها واحدة من الأسس الأخلاقية التقليدية قد أصبحت اليوم مثار تساؤل وجدل في أوساط واسعة من المجتمع. وبالإضافة إلى هذه المناقشات فإن السلوك المتناقض لدعاة التديُّن يحدث اهتزازات مروِّعة في الوجدان الفردي والاجتماعي للأخلاق التقليدية. إنّ تحديد العقوبات القاسية على المعاصي الفردية ـ التي لا تعتبر جرماً في المنظار الحقوقي ـ تثير الحدّ الأدنى من التداعيات الاجتماعية، وفرض العقوبات المخفّفة للجرائم الاجتماعية ـ التي تعتبر من الجرائم الكبرى في المنظار الحقوقي ـ، التي تؤدّي إلى الكثير من الآفات والأمراض الاجتماعية الواسعة، قد تسبَّبت باهتزازاتٍ أخلاقية عنيفة، وإضعاف الأسس الأخلاقية التقليدية والدينية أكثر من أيّ عنصر آخر. إن هذه التناقضات الملموسة في النظر إلى المعاصي والذنوب، ومقارنتها بالعقوبات، تعمل على حرق جذور المعتقدات الأخلاقية في ذهن ووجدان الأفراد، وخاصّة لدى جيل الشباب. إن مفهوم المعصية قد امتزج بالحياة اليومية، بحيث لم يعُدْ بالإمكان الاقتصار على بحثها ضمن الصفوف الدراسية والجامعية على المستوى التنظيري فقط، بل حتى الفصل بين المفهومين (الفرويدي النفسي، والعرفان الوجودي) ـ على نحو ما صنع المؤلّف ـ لا يفي بتوفير الأرضية اللازمة لهذا البحث، بما يتناسب ومتغيّرات الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان في العصر الحديث. إن الأفراد الذين لا هُمْ من الحداثويين تماماً، ولا هُمْ من التقليديين تماماً، يعيشون في برزخٍ بين هذين المفهومين، هُمْ في أمسّ الحاجة إلى معايير واضحة ودقيقة لتحديد المعصية من غيرها. إن هؤلاء ربما كانوا ـ كما قال المؤلّف ـ لم يعودوا يريدون الانقلاب على ذواتهم، ولم يعودوا يرغبون في نقض ذاتهم. إلاّ أن «نقض الذات» ليس له معنى واضح. فالذات الواقعية ليس لها حدودٌ واضحة؛ كي يمكن لها أن تشعّ منها على الذات غير الواقعية. «إن الشعور المؤلم نوعٌ من الجرح العميق في جوهر الوجود والشخصيّة»، على حدّ تعبير المؤلّف، يشكّل واحداً من معايير إدراك الذات الواقعية، والشعور بالذنب الواقعي. يرى المؤلّف أن هذا الشعور إنما يحصل لدى الفرد إذا تخلّص وجدانه من الشعور بالمعصية السادية ـ الماسوشية، التي

يعنى بها المختصون في علم النفس. وأن يخلّص نفسه من ضغط الرغبات والميول الطبيعية، وأن تحصل تمنّياته على التلبية الطبيعية. إن هذه المسألة التي يثيرها الأستاذ نراقي في البحث بشأن المعصية يمكن أن تشكّل منطلقاً مناسباً للحوار الأخلاقي بالنسبة إلى المخاطبين الذين يواجهون الخلأ الأخلاقي. وعلى الرغم من ذلك فإن الفهم الباطني للمؤلف عن المعصية لا يعطي مفهوماً دقيقاً ومحصّلاً لنقض الذات وعدم الوفاء للنفس والذات، وخاصّة عندما يراد لهذا الفهم أن ينتقل من مرتبة البحوث اللغوية إلى عالم الواقع، ويرمي بنفسه في خضم أمواج الحياة اليومية المتلاطمة. إن الإدراك العيني للمعصية الزائفة، واستيعاب المعصية الحقيقية في وجدان وذهن الفرد، يمكن أن تمتزج ببعضها، وتتحوّل إلى أمر داخلي من قبل المراجع العليا والسلطات الدينية وغير الدينية، تحت عنوان المعصية، بدلاً من إدراك المعصية ونقض الذات، وتتم المطالبة بإعلان التوبة منها. ويمكن لنا مشاهدة الكثير من نماذج هذا الخلط بين المفاهيم الواقعية والزائفة في المجتمعات الدينية الملتزمة بظواهر الشريعة. ومن المصاديق الكارثية على ذلك هو الجريمة المروّعة التي ارتكبها القاتل العنكبوتي المتمثّلة في طريقة اصطياده للضحايا وتصفيتهم. وقد كانت ابتسامته المتهكّمة أمام عدسات التلفزيون والمذيع تحكي عن اغتباطه الديني؛ حيث كان يرى أن ما قام به منطلقٌ من إدراكه لمعنى المعصية، ولم يشكّ في فهمه قيد أنملة، حتّى في أحرج اللحظات التي كان يُساق فيها نحو حبل المشنقة. وعليه للحيلولة أو للتحذير من الخلط بين المفاهيم لا بُدَّ من إعادة تعريف وتفسير جديد للمعصية الحقيقية والذات الواقعية، على أن يكون هذا التعريف لصيقاً بواقع المجتمع والعقيدة الفردية في المجتمعات الدينية في هذا العصر، وأن تكون ناجعة للحصول على دقّة في الاستنتاجات المنطقية البحتة. كما يمكن مشاهدة نماذج أخرى عن اختلاط معنى المعصية والعمل الإيماني بالعمل غير الإيماني، وحتى المخالف للعمل الإيماني في المجتمعات المسلمة، من قبيل: ما تقوم به جماعة الشباب من منعها إيصال المساعدات الدولية للمنكوبين؛ بسبب المجاعة في الصومال؛ ومن قبيل: تعذيب الأطفال في المدارس الدينية في النيبال.

٧. بعد ملاحظة إمكانية هذا الانحراف الذهني والاعتقادي الكامن في

الأخلاق الدينية يمكن القول بضرورة بحث إلهيات الغيبة من الناحيتين الفردية والاجتماعية. إن حديث الحاضر الغائب كما هو بحثٌ عرفاني مرتبط بالتوحيد الوجودي، هو كذلك بحثٌ في الشريعة أيضاً. وهي طريق الحياة الدينية الممتزجة بالجزئيات المصغَّرة والمتفرّقة في الحياة اليومية للمؤمنين. ولهذا السبب يمكن القول بأن هذا الحديث هو حديثٌ إنساني بالكامل. فإذا كان النزر القليل من العرفاء والزاهدين والقدّيسين في المجتمعات الدينية القديمة، وحتى المعاصرة في القرنين الأخيرين، يرزحون في ظلمة ليل الروح، وتحترق نفوسهم في لهيب الشكّ واليقين، فإن جحيم هذه الغَيْبة الإلهية في العصر الحديث وما بعد الحديث أخذت تحرق الأفراد العاديين في علاقاتهم الإيمانية وغير الإيمانية، المتوسّطة والضعيفة، بمعنى أن الألم الناشئ عن هذه الغيبة الإلهية لا يقتصر على الفرد فقط، بل حتّى المجتمعات الدينية تعاني بدورها من هذه الغيبة أيضاً؛ إذ في عصر غلبة الغيبة والاحتجاب الإلهيّ يُصبح كلّ شيء جائزاً أكثر من أيّ وقتٍ مضى. إن هذه الغيبة لا تبقى حبيسةً ضمن الأطر الإيمانية، كما يراها الأستاذ آرش نراقي بالنسبة إلى كبار علماء المعنى، وكأن هذه الغيبة مشرّعة ولا حدود لها. ويشتدّ هذا التصوُّر عندما نذعن بأن آفة الروتين اليومي لدى الفرد قد استحوَذَتْ عليه «بمعزلٍ عن التأمّل والمراقبة في رفع حقارة الحياة اليومية»[1]. إن رفع حقارة الحياة الروتينية هي الآفة التي نشبت في حياة أكثر أفراد البشر، الأعمّ من المؤمنين وغير المؤمنين، وخاصّة في المجتمعات الدينية. وهي آفة قد سلبت في الحدّ الأدنى إمكانات الحياة الاعتيادية من الأكثرية، وحوّلتهم إلى ما يشبه الصبيّ الذي يروي الشاعر سعدي الشيرازي حكايته، مشبِّهاً إياه بـ «حالة الكلب» الذي لا يطمع بالحصول على الحلوى التي يمسك بها الولد الثري، بل يسعى إلى الفوز بكسرة خبز تُبْقيه على قيد الحياة. إن حقارة الحياة الروتينية لأكثر الناس في هذه التجربة المتكرِّرة لـ «حالة الكلب» ـ لا بالشكل الذي يبدو من نصّ المؤلّف ـ ناشئة عن الاستغراق في وفرة النعم، أو الاعتدال في استهلاك النعمة. إن الصراع من أجل الفوز بلقمة العيش لا يترك فسحة لتفتح العبادة ذراعَيْها لتحتضن الفرد في زاويةٍ من زوايا الحياة الروتينية اليومية. ولذلك لا يمكن موافقة المؤلّف في قوله بأن «المناسك الدينية

[لا تزال] أسلوباً دينياً لخلق مناخ مقدّس وسط التململ من حقارة الحياة الروتينية؛ من أجل المحافظة على جوهر الحياة المعنوية في منعطفات الروتين اليومي»[٢]. وفي الحدّ الأدنى ما دامت غَيْبة الله غير معلولة لصدأ القلوب المتسبّب عن الذنوب الفردية، بل ناشئة عن صدأ الجور الذي ترتكبه السلطات السياسية وهيمنتها على المعنوية والتديُّن، لا يمكن لنا موافقة المؤلِّف. فحتى إذا كانت رؤيته إلى المناسك الدينية من حيث المجموع صائبة، وكانت مقبولة في مواقع تنعم بالحرّية والحياة الإنسانية المعتدلة نسبياً (وهي كذلك من وجهة نظري)، لا يمكن القبول بها على مستوى المواقع السياسية والاجتماعية الراهنة من قبل بعض فئات المؤمنين. ولذلك نجد المؤلِّف يقوم بجولةٍ في بحثه بشأن موانع وآفات الأساليب الدينية التي لا تصل بجماعة المتديّنين إلى النتائج المطلوبة. إلاّ أن هذه الجولة قبل أن تشعّ بضوئها على كيفية غلبة المعتقدات الخارجية من قبل مراجع السلطة والسياسة طوال العصور الداخلية، وهيمنتها على الوجدان الفردي والاجتماعي، تستند إلى النزعة الفردانية لدى المؤمنين. وهي فردانية لا تجد لنفسها مجالاً للظهور في المجتمع التقليدي. ربما كانت الجهود المبذولة في استئصال سُرّة الوجدان الفردي عن الوجدان التقليدي عملية طويلة الأمد، وعسيرة، ومصحوبة بالآلام المبرحة، ولن تؤتي ثمارها على المدى القريب، ولكنْ ليس هناك مفرٌّ من بذل هذه الجهود. وعندما تثمر هذه الجهود سيغدو بالإمكان وضع أثقال ملل وحقارة الحياة اليومية وصدأ القلب وغَيْبة الله على كاهل الفرد، واعتبار دور المرجع الخارجي للدين أدنى من دور الفرد نفسه.

الهوامش

(١) حديث الحاضر والغائب، مقالات في باب إلهيات الغيبة: ١٠٩.

(٢) المصدر السابق: ١١١.

قسيمة الاشتراك
مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:..

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:.................................

المبلغ: .... عدد النسخ:.................................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢,٥ دينار ➢الكويت ٣ دينار ➢العراقٍ ٣٠٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين ٣ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ٧ جنيهات ➢السودان ٢٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٣٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th9 YEAR – NO. 34 - 35 , Spring & Summer 2014 – 1435

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

LebanonP.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net